西方学术译丛

THE SACRED CANOPY ELEMENTS OF A SOCIOLOGICAL THEORY OF RELIGION

PETER L. BERGER

神圣的帷幕

宗教社会学理论之要素

[美]彼得·贝格尔著
高师宁译 何光沪校

上海人民出版社



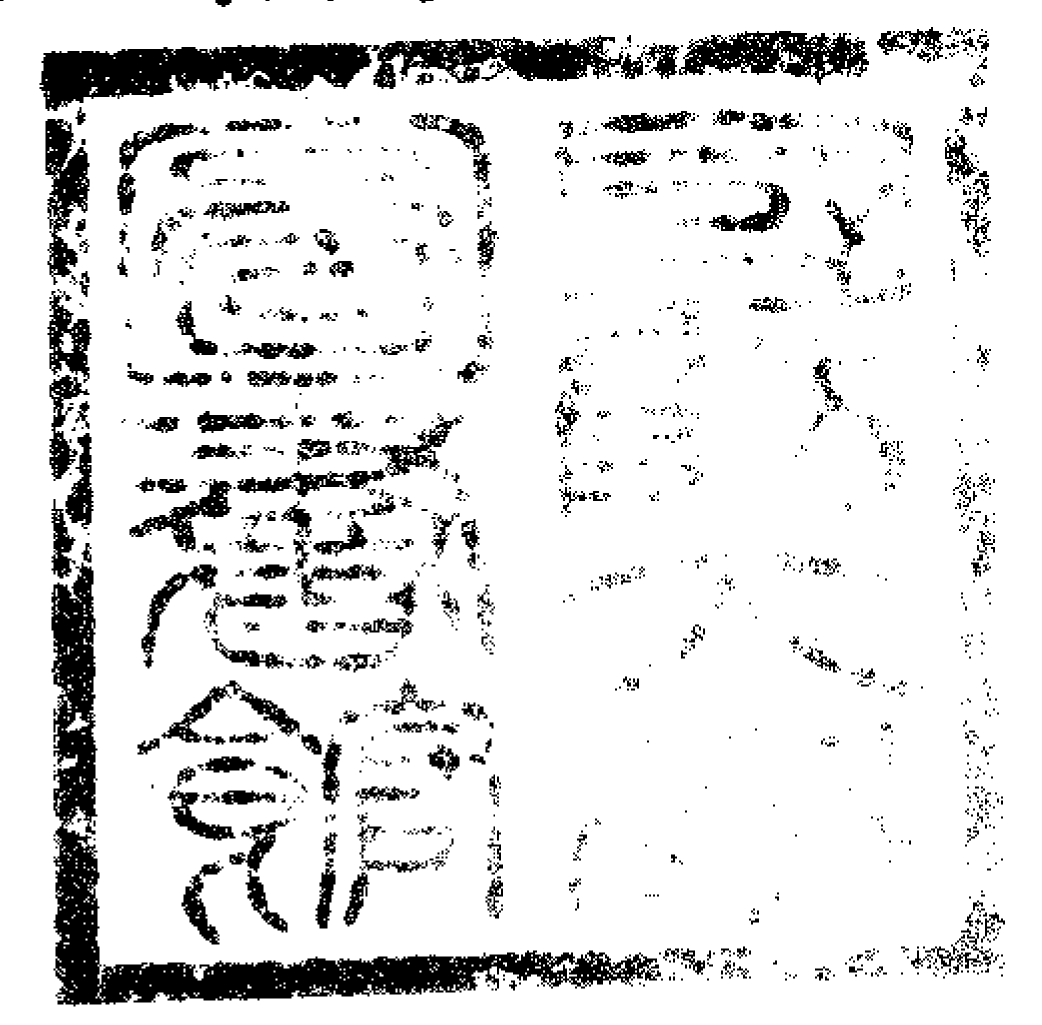
西方学术译丛

神圣的帷幕

宗教社会学理论之要素

[美]彼得·贝格尔著
高师宁译　何光沪校

上海人民出版社



The Sacred Canopy
Elements of a Sociological
Theory of Religion
Peter L. Berger

根据Doubleday and Company, Inc.
Garden City, New York 1969年版译出

责任编辑　倪为国
封面装帧　袁银昌

神圣的帷幕
宗教社会学理论之要素
〔美〕彼得·贝格尔 著
高　师　宁译
何　光　沪校
上海人民出版社出版、发行
（上海绍兴路54号）
新华书店上海发行所经销　常熟新华印刷厂印刷
开本 850×1156　1/32　印张 9.25　插页2　字数 194,000
1991年7月第1版　1991年7月第1次印刷
印数 1-4,500
ISBN 7-208-01074-9/B·143
定价　4.90 元

译 者 序

宗教是一种源远流长的社会现象。但是，系统地、客观地研究宗教的团体、教规、礼仪、伦理，研究宗教与社会结构及其他社会因素的相互关系和相互作用，研究作为一个社会系统的宗教的功能和发展规律的宗教社会学，则只有近百年的历史。

在宗教社会学近百年的历史中，迈克斯·韦伯和艾弥尔·杜尔凯姆占有重要的地位。由于他们的巨大影响，在西方宗教社会学领域内一直存在着两大倾向。第一种倾向以韦伯为代表，强调“不仅宗教是社会的产物，而且包含在宗教体系中的观念自身也会对社会发生影响，并可能在许多重要方面影响社会变化的过程”。第二种倾向由杜尔凯姆肇端，“强调宗教是社会和心理统一的源泉”①。韦伯与杜尔凯姆的思想，被认为是当今西方宗教社会学的理论基础，而这两座并峙双峰也被誉为宗教社会学的创始者。

在韦伯去世后的三十年中，宗教社会学一度处于一种休眠状态。在此期间，社会学家们或忽视了宗教现象，或只在一种狭窄的描述的基础上处理这种现象。宗教社会学因缺乏理论深度

---

① 弗兰克·惠灵编：《当代研究宗教的方法》，芒顿出版社1985年版，第2卷，116页。

和能引起兴趣的主题而衰落了。1950年以后，随着社会学的繁荣与发展，以及宗教在美国复兴并日益引人注目，宗教社会学也开始苏醒，而且进入了它的现代阶段。

韦伯与杜尔凯姆的宗教社会学研究的角度和方法彼此不同，风格迥异，但他们都力图从理论上去论述宗教的本质、起源以及功能。如果说这是宗教社会学古典阶段的一大特征的话，那么，现代阶段的西方宗教社会学的主要特征，除了与其时代精神一致的“多元”性之外，就是把作为整体的宗教分割成相互独立的各个方面，过分注重对宗教的这些侧面，如宗教组织、教规、教派等等的研究，注重探讨宗教与社会变化、种族偏见、离婚、家庭等之间的相互关系，忽视了从整体上或宏观上去把握宗教的本质和功能的理论研究。但是，从60年代末到70年代，西方宗教社会学的研究出现了一种新的趋势，即恢复对基本理论问题的探索。笔者由于各种局限，不敢贸然将这种新趋势称为宗教社会学发展的第三阶段，但却认为这种新的趋势之出现在宗教社会学发展的历史中是极其重要的。它同60年代以前的宗教社会学的一般特征之间的差异，使它不可能被完全归为那个时期的简单延续。它以前一时期大量的研究成果和方法为基础，既不脱离作为现代科学研究特征的经验主义和实证主义方法，同时又从抽象思辨的哲学高度，力求把宗教作为一个整体来进行理论概括，得出一般结论。本书的作者彼得·贝格尔，正是这个新趋势的主要代表之一，而这本部头不大的“巨著”，不仅是贝格尔的代表作，而且被誉为是韦伯《新教伦理与资本主义精神》的姐妹篇，是自那时以来对宗教社会学最重要的贡献。

贝格尔是当代著名的美国社会学家和宗教社会学家，波士

顿大学、鲁特基斯大学和社会科学研究院研究生院的教授，美国宗教学研究协会前任主席。贝格尔先从事社会学研究，后来兴趣转入宗教社会学领域。他在宗教研究方面的著述甚丰，除《神圣的帷幕》以外，还有《天使的传言》、《神圣集会的噪音》、《不确定的观点》、《异端的命令》、《面向现代性》等书。

贝格尔开始其作为宗教社会学家的生涯时，正值应用社会学的鼎盛时代。宗教社会学也陷于实用的、狭隘的、微观的研究。贝格尔认为"宗教社会学一直太专注于教会和教派体制"，他把这种研究斥为"教会的社会学"，① 认为"它的目光应该拓宽"②。他力图排除这种只见树木不见森林的方法，企图探索潜藏于"体制形式的宗教后面"③ 的东西。西方宗教社会学界认为，他"比这个领域内的人们近来所从事的研究，在理论上和哲学上的抱负更为远大"④。贝格尔在其研究中，力求统一西方宗教社会学界自韦伯和杜尔凯姆以来一直存在的两种倾向。他既从理论与哲学的角度整体地论述宗教的本质、功能及其在人类社会中的地位，又十分注重宗教的历史演变过程。因此之故，《大英百科全书》称他为当今宗教社会学界的"极有影响的折衷主义者"，说他"创造了一套有生命的理论"。

贝格尔的宗教社会学思想的整个体系，是以宗教与人类活动的关系为主要线索，探讨宗教对于人类"建造世界"和"维系世界"的作用以及这种作用的基础。他还运用这套理论体系，分析了当代西方社会的世俗化现象。西方宗教学界公认这些是他对

① 贝格尔：《天使的传言》，达布尔代公司1970年版，第4页。

②③④ 罗兰德·罗伯特逊编：《社会学对宗教的解释》，牛津1972年版，第18页，第23页。

于这门学科的主要贡献。他的这套理论在当代西方宗教学界占有的举足轻重的地位，使他几乎与韦伯、杜尔凯姆、帕森斯等一代大师齐名。我们把这部凝聚、囊括了贝格尔理论体系的“巨著”奉献给广大读者，希望它能拓宽我们的眼界，使我们能进一步了解当代西方宗教社会学研究的状况，有助于我们自己的认识与研究。

一

在《神圣的帷幕》一书中，贝格尔开宗明义说：“每一个人类社会，都是一种建造世界的活动，宗教在这项活动中占有一个特殊的位置”。何为建造世界的活动？宗教与这项活动又有什么关系呢？

贝格尔所谓“建造世界”，实指人类构筑自己生活于其中的广义的文化系统。社会是文化之一部分，因而社会也是人建造世界的活动。社会的形成，是一个充满辩证关系的过程，这个过程包括三个阶段：外在化、客观化和内在化。

外在化，就是人通过其肉体和精神的活动，不断将自己的存在倾注入世界的过程。所谓客观化，是指人类的产物都具有一个规律：即它一旦产生，就具有了独立性，有其自身的逻辑，它的创造主体在某种意义上就开始受制于它。而内在化，则意味着人将客观化了的产物重新吸收进自己的意识，于是它们就既是外在的实在，又是内在于人自己意识中的现象。这三个阶段是浑然不可分割的整体。按照贝格尔的说法，外在化的必然性，来自人的生理构造的未完成性，也就是说，人体的天生结构不能完

全适应其生活方式的要求，既不具有特殊的确定的功能，也未被导向一种具有特殊性质的环境。外在化的结果，就是人类社会得以建立。人类社会一经建立，就具有其自身存在的客观规律，它为个人规定了得到社会全体成员共同承认的意义，并把这些意义加诸于每一个人。每个人都得接受社会对他的指导、控制以及保护。如果与社会背离，个人就会丧失其身份和意义，陷入“失范”行为之中。而就人类追求意义和秩序的本能而言，无意义和失范对人是一种巨大的恐怖。贝格尔由此推论，人类建造世界的基本宗旨，就是建造人天生所缺乏的那种类似于动物的严密结构，即秩序和法则，秩序化和法则化的主要作用，就是提供抵抗恐怖的避难所。而宗教，正是一种“用神圣的方式来进行秩序化的人类活动”。这也正是贝格尔对宗教的解释和定义。①

如果我们解剖一下贝格尔的宗教定义，就可以看到，它是由两个部分组成的：秩序化的活动以及秩序化的方式。当然，具有秩序化功能的活动并不一定都是宗教。例如科学，就把世界描述为一个自身具有秩序或规律的对象。很显然，秩序化的方式，即“神圣”二字，才是贝格尔宗教定义的关键。

现代宗教学家鲁道夫·奥托把“神圣”的基本意义定为“神秘的”或“令人既敬畏又向往的”②。贝格尔吸取了奥托的解释，认为“神圣”意指一种“神秘而又使人敬畏的性质”，它不是人，然而却与人有关。这种具有神圣性质的力量可以是自然客体，也可

① 贝格尔对宗教的定义在《神圣的帷幕》一书中出现过多次，尽管表述上有些不同，但意思都一样。此处的引文仅为其中最为简明扼要的一处。

② 约翰·麦奎利：《二十世纪宗教思想》，上海人民出版社1989年版，第261页。

以是人造客体。例如,一块岩石,一件工具,一个酋长,或者一种特殊习俗,都可以被神圣化,甚至时间和空间也可以被赋予这种特性。

神圣有两种层次上的反义词,一是世俗,即神圣性质之匮乏,贝格尔在此继承了杜尔凯姆的思想,认为一切现象都是世俗的,只有当它们在后来被以这样或那样的方式输入了神圣的性质后才成为神圣的。因此这类神圣物具有不同寻常的特点:它的神圣性要通过种种仪式,才能象征性地得到重新肯定。一旦失去了这种特性,它就成为世俗的了。

然而,贝格尔要强调的是神圣一词在更深层次上的相反范畴,即无秩序的范畴。神圣秩序,照贝格尔关于社会形成的三个阶段的学说,是从无秩序中产生的,并与无秩序相对立。神圣的秩序包括人而又超越了人,它给人提供了抵抗混乱无序之恐怖的"终极防护物"。宗教所假定的这种神圣秩序是一个巨大的实在,它将人的生命安置在一种有终极意义的秩序中。贝格尔对深层次上的神圣的重要性十分关注,因为这种神圣性是不可失去的,一旦丧失,剩下的就不是世俗而是无秩序的混乱。于是宗教的重要作用也就不言而喻了。

虽然秩序化并不必然伴随着神圣化,但在论及这个问题时,作为社会学家的贝格尔不是从逻辑出发,而是从经验出发,他说,从历史角度考察人类世界,就会发现,一切最初的秩序化都具有神圣的特征,似乎首先"只有借助于神圣者,人才有可能设想一个宇宙"。正是基于这个事实,贝格尔认为,宗教在人类建造世界的活动中,"起着一种战略作用"。宗教意味着"最大限度地达到人的自我外在化,最大限度地达到人向实在输入他自己的意

义的目的”。“宗教是把整个宇宙设想为对人来说具有意义的大胆尝试”。

的确，贝格尔的这种思想有一种使人耳目一新的感觉。纵观现代西方思想家对文化、社会与宗教的论述，从方法上讲，除了传统的对社会过程、历史文化结构、社会结构、社会形态的研究之外，不外有两大派。一派是沿袭孔德、斯宾塞实证路线的新进化论、多向进化论、结构主义等理论；另一派是所谓人本主义的非理性思潮，如从个人心理根源解释社会文化现象的精神分析论，存在主义的生存价值论，认为对社会秩序起联结作用的，主要是富有主观意义的符号的相互作用论等等。贝格尔是从人的生理结构之未完成性入手，开辟了一个从哲学人类学和现象社会学来解释人类活动，尤其是宗教活动的新角度。如果再仔细琢磨一下贝格尔的这些思想，我们又会觉得其根基似曾相识。

贝格尔这些思想的基本点，在于强调人类不能离开秩序和意义。社会文化，特别是宗教，正是使人类免于混乱和无意义之恐怖的屏障，而意义和秩序不过是人类活动的产物。这种思想认识在西方思想的全部历史中有着久远而深厚的基础。从亚里士多德对形式和质料的论述，到基督教关于上帝从虚无创世的教义，从康德的“人为自然立法”到新康德主义的意义理论，可以说，整个西方思想都有这样一个共同的公分母，即把无序或混乱几乎等同于非存在，或者至少等同于无意义。

除此之外，我们说似曾相识，还由于贝格尔吸取了韦伯、杜尔凯姆、奥托等思想家的不少理论成就。他对宗教意义的探寻，对宗教作用的分析，几乎可以说是上述几位思想家思想的归纳和延伸。难怪西方宗教社会学界公认他的思想是一种“综合理

论”，称他是“极有影响的折衷主义者”。

贝格尔对宗教定义的推导过程以及其定义本身，表明他把宗教提到了人类生存方式的层次上。不可否认，人类的生存即便不能断然定论说是以秩序为前提的，至少也可以说是与秩序联系在一起的。但是，贝格尔对宗教论述有一个隐含的前提，即世界本身是无秩序、无规律可言的。至少，他先否定了世界的可知性，他的潜台词是与康德站在同一阵线之内的。但是贝格尔的目的却与康德的大相径庭，他对世界的本体问题存而不论，只是要从此推论出宗教是人类活动的产物。他的这种方法被称为“方法论上的无神论。”毫无疑问，这种方法是与神学对世界本质的描述和对宗教的定义针锋相对的。它剥去了宗教起源的神圣光圈，赋予了它人造物的特征。就此而言，贝格尔的研究方法是具有一定积极意义的 。

贝格尔认为人类对意义的渴求是一种本能，人将自己的意义和秩序投射到宇宙活动中，是人的生理结构之未完成性的必然结果。照此推理，人类建造意义和秩序的活动也是一种本能，它类似于蜜蜂造蜂巢和蜂群内等级森严的分工本能。当然二者也有着本质的不同，前者是后天的，后者是先天的。如果宗教就是建立神圣秩序的人类活动的话，宗教也可以说是一种本能。于是，只要有人类活动，甚至只要有人类生存，就一定会有宗教。只是由于这种本能的后天性（这似乎是一种自相矛盾的说法），人类建造秩序的方式可以各不相同，因此人类创造出的宗教也是形形色色，有变化有发展的而已。同贝格尔很接近的宗教学家鲁克曼曾把宗教定义为“人类有机体的一种能力，这种能力通过构造客观的、在道德方面有约束力的、包罗万象的意义体系而超

越了人类的有机体的生物本性。”①贝格尔批评他未从本质上来解释宗教。但在事实上，贝格尔自己的宗教定义也有相当宽的外延，就此而论，他们二人是异曲同工的。他们都有一种倾向，即把对宗教的研究推广到一些具有某种近似宗教的社会功能的非宗教事物上。这种倾向是同当代宗教研究中，从宗教信仰和宗教实践所构成的狭义的宗教体系，转向一种更为广泛的宗教意识和宗教情感的趋势相一致的。这种研究认为，宗教意识和宗教情感是人类生存必不可少的东西。当然，我们并不赞同这种看法，但是这种研究范围的扩展，不仅对于全面地理解社会现象是有益的，而且也有助于我们从更广的角度来理解宗教本身。

如何从本质上给宗教下定义，首先得解决什么是本质的问题。应该说，事物之本质是决定该事物所以为该事物，并与其他种类事物区别开来的质的规定性。在贝格尔的宗教定义中，人类活动并不是体现宗教本质的用语，因为人类活动有千千万万，而建立秩序的人类活动又何止万千。如哲学、政治、法律和科学等方面的活动，都在整体上或者在某些领域内建立了人类赖以生存的秩序。显然“神圣”才是这个定义的核心词。秩序一经“神圣”化，的确就有别于哲学建立的秩序，法律建立的秩序及一切别的秩序了。至于把这种神圣秩序称作上帝、道、神，还是别的什么，那不过是形式问题而已。这也是贝格尔的定义与鲁克曼的不同之处。鲁克曼的“宗教是人类有机体的一种能力”之说，并未将宗教与人类有机体的其他能力区别开来。那么什么是宗

① 罗兰德·罗伯特逊编：《社会学对宗教的解释》，第41页。

教的本质呢?关于这一点,宗教学界长期以来众说纷纭。一般而言,把宗教确定为信仰和崇拜神或神性物的体系的说法,得到较多的支持,宗教对神或神性物的崇拜,基本上可以使它区别于诸如哲学、文学、法律等其他意识形态和其他社会现象。基于上述,可以说贝格尔的宗教定义的确比鲁克曼的定义更接近于宗教的本质。

事物的本质必然要从事物的各个方面表现出来。贝格尔的定义是从功能的角度来揭示宗教的本质的。人类活动无疑是一种行动,行动必定具有一定的功能。在贝格尔的定义中,宗教的功能就是建立一种秩序,但又不是一般的秩序,而是神圣的秩序。宗教的这种活动可以包括宗教的观念与思想活动,体验与情感活动,行为与组织活动。从这个角度去探索宗教的本质,可以开拓我们研究的眼界,启发我们的思路。当然我们应该注意,事物的功能决不等于事物的本质。由于二者不可分割,从功能角度出发,可以认识本质,但是功能角度并不是唯一的角度,尽管它常常是一个方便的角度。

二

在论及社会形成的辩证过程时,贝格尔曾指出过人类产物的两大特征:非固有性和非稳定性。人类的活动创造了意义和秩序,而意义和秩序一旦建立,论证其合理性的过程也就必然出现。贝格尔认为,古往今来,在历史上流传最广而又最有效的论证社会秩序合理从而维系了社会之稳定的手段,就是宗教。综观他在《神圣的帷幕》全书中的论述,我们可以把他关于宗教维

系社会的功能分为两部分。

首先是宗教对社会制度（指社会学上对社会全部惯例体系的总称)和社会角色之合理性的论证。

任何一个社会都存在着将其客观化了的制度秩序一代代传下去的问题。如何使这些从无到有建立起来的秩序在将来的延续能够得到最可靠的保证呢?贝格尔的回答是“建立宗教的合理化论证”。也就是说，宗教用其神圣的帷幕遮盖住制度秩序的一切人造的特征，把它们来自虚无基地的标记撤下，使它们变成某种在时间的开端就已存在着的东西。宗教正是通过这种赋予社会制度秩序以终极有效的本体论地位的手段，把经验社会不稳定的实在与终极实在联系起来，从而证明了它们的合理性。于是，尽管制度随着社会的变化而变化，尽管它们时常受到来自各方面的威胁，但是，一旦它们被赋予了必然的、稳固的、永久的外貌，它们就具有了不朽的性质。

个人在社会中扮演的角色的稳定，也直接关系到社会秩序的稳定。个人的身份和角色，依赖于他人的认可和分派。个人只能在他人认可的范围内，把自己与角色认同。然而他人又相当容易改变或撤回那种认可和分派，于是个人与角色和身份的关系就处于不稳定之状态。而宗教却使个人在社会中的脆弱身份与角色获得了稳靠的基础。正如一条阿拉伯谚语所说的：“人忘了的，神还记得”。于是上帝成了最可信赖而又最有意义的他人。个人与角色和身份的认同关系就变得更深刻，更稳定了。

其次是宗教对无秩序现象提供的合理化解释。

我们可以看到，无论秩序化、社会化如何成功，各种无秩序

的现象，诸如天灾人祸，总是存在的。宗教为这些现象提供了合理化的解释，这是宗教神正论的功能。

在人的经验中，无秩序的经验及边缘情境如恶梦、死亡总会发生，而且无论社会如何被神圣化，痛苦与不幸总是伴随着人的一生。宗教神正论的功能就是把这一切无秩序的经验、痛苦及不幸说成是有意义的，是需要的，是命定的。人对意义的需要，与对解脱和幸福的需要同样或甚至更加强烈。宗教神正论虽不能提供解脱和幸福，但却能提供意义，这正好满足了受苦难者的愿望。

神正论对于社会的作用类似于对个人的作用。社会作为一个整体，也可以把无秩序的事件归并到社会既定的法则中，即把它们看成是必然的。于是，不仅是自然灾害、疾病死亡，一切恶都可以得到解释，而且人们相互给对方造成的不幸也可以得到解释。

因此，贝格尔说，宗教神正论由于穷人的贫困而为他们提供意义，也由于富人的财富而为他们提供意义。神正论的重要功能，就是对社会的力量与权利的普遍不平等作解释，它论证了不平等制度的合理性，也就维系了这种不平等。

从贝格尔关于宗教维系社会的论述中，我们可以发现宗教合理化作用的一个基本诀窍，就是把人的产物转化为超人的或非人的客观事实，使人造的社会从非人的产品的角度得到了解释。宗教何以做到这一点？它的合理化论证的基础何在？贝格尔认为是因为宗教具有异化的力量。

贝格尔认为异化是一个过程，通过这个过程，个人与其世界的辩证关系在意识中失落了。所谓辩证关系的失落，也就是人

与其世界之间的实际关系被颠倒了。作用者成了被作用者，创造者成了产品。宗教正是具有这种异化的力量，它把人的产物变为超人的或非人的东西，使人的法则变成了神圣的秩序，或者至少是从人之外获得了意义的实在。人建造的一切具有无数偶然性，天生的不稳定，而神造的一切则似乎是不朽的。

宗教假设了人的世界之外有一个世界，假设了与人完全相异的神圣者。这些假设不可能在人的经验范围之内得到证实，它们无论在终极方面会是些什么，但在经验方面，只是人类活动的产物，是人的投射。贝格尔认为，人类在自身的外在化过程中把人的意义投射到宇宙之中，这些投射被客观化了。这些宗教意义的客观化是被创造出来的客观化，而且含有外在的压倒一切的意义，因此可以说，宗教的意义也是人的异化的投射。

按照贝格尔的观点，这种异化的本质，就是把虚构的无情性强加于人建造的产物之上。这种本质最重要的结果，是把以经验为根据的历史和经历，错误地理解为是以超经验的必然性为基础的。人类存在的无数偶然事件变成了神圣法则不可避免的形式。人生活在自己亲手建造的世界上，却仿佛注定要依靠那种种完全独立于他们自己的世界的力量才能活下去。宗教证明了这种异化的合理性，因此，人类活动投射进去的意义凝结成了一个巨大的、神秘的世界，它以一个被异化了的身份，高居于人的世界之上，它最终得到了宗教的认可。为此，贝格尔无不感叹地说："异化也是宗教意识在探求一个对人类有意义的宇宙时所付出的代价！"

对宗教功能的探索，是宗教社会学家历来关注的一大课题。宗教人类学功能派大师马林诺夫斯基说："在每一种文明中，每

一种习俗、器物、观念、信仰都完成着某种重要的功能”。① 连“西装袖子上的扣子，也表示着对传统的尊敬”。② 宗教作为一种社会现象，长期地影响着人们的生活，乃至社会的发展，因而对于宗教功能的讨论，无疑是非常重要的。

在宗教社会学的最早阶段，这个问题就受到了重视。孔德曾把寻找社会长期稳定的原因确立为其研究的任务。他认为宗教就是社会团结与协调的一个主要原因。宗教信仰使得个人严格地服从于超越个人利益之上的社会目标，使人与人的感情联系得到发展，使分散的个人在社会之内联系起来。在杜尔凯姆那里，对宗教功能分析的注重，使他的研究冲破了19世纪人类学家宗教研究的藩篱。杜氏认为宗教之所以存在，就是为了完成维系社会，使之一体化的功能。至于韦伯，不仅重视宗教使社会一体化的功能，还以极大的兴趣研究了宗教对于社会变革的作用。这在宗教功能的研究中，无疑是一个大进步。他的研究说明了观念意识对社会发展的反作用。现代社会学结构功能派大师帕森斯，更是具体地描述了宗教的功能：“首先，宗教使道德的价值、情感和行为体系的规范有了认识上的意义；其次，宗教平衡了合理地期待行为结果，与实际能看到的后果之间的差异。”③

贝格尔撇开了对宗教功能的具体论述，而从哲学和认识论角度，概括地指出了宗教赋予社会秩序以本体论地位的作用。他不仅看到了宗教对既定秩序和制度的论证，也看到了宗教对于无秩序、混乱、痛苦和死亡的论证。在此，贝格尔抓住了宗教能

① 《西方社会学史》，能源出版社1987年版，第121页。
② 《西方社会学的发展及其主要理论》，中国社会学函授大学编，第65页。
③ 《当代研究宗教的方法》，第155页。

使这些现象具有意义这个关键点。这是他的理论与其前辈不同的地方。而他对宗教功能与异化之间的关系的论述，则超出了他的前辈。

“异化”一词并非新概念，黑格尔、费尔巴哈、马克思都使用过它。关于宗教异化的问题，贝格尔无疑受益于费尔巴哈与马克思。费尔巴哈认为非人现象产生的根源在于宗教神话；马克思把对宗教的批判扩展为对政治和经济的批判，从更阔的社会领域——资本主义私有制去寻找非人现象的原因。而在贝格尔的笔下，异化似乎是社会形成发展过程中的一条基本规律，因为他认为异化在“人类学方面是必然的，在人的社会性方面是既定的”，由此而推论出非人现象的根源是人类存在本身，是人的生理结构的未完成性，是人的本质上不可避免的外在化。正是认为异化与宗教具有最基本的共同源泉，贝格尔才说宗教维系人造社会的功能的基础，在于宗教具有异化的力量。当然这种异化永恒论无疑是一种非马克思主义、非经济学的结论。

无论是用异化说明和批判宗教的费尔巴哈，还是从私有制上揭示异化根源的马克思，都不曾详尽地论述过异化与宗教功能之间的关系。贝格尔不仅指出了异化是宗教的基础，宗教是异化的力量；异化是社会发展的必然过程，宗教是论证这个过程合理的有力工具；而且他还用不少笔墨论述了宗教与非异化的关系，并由此而触及了宗教的另一个人们很少从理论上论及的侧面，即其“动摇世界”的功能。我们如果从辩证法出发，是不应该忽略这方面的研究的。

三

韦伯对现代社会有一段精彩的总结："我们的时代，是一个理性化、理智化，总之是世界祛除巫魅的时代；这个时代的命运，是一切终极而最崇高的价值从公众生活中隐退——或者遁入神秘生活的超越领域，或者流于直接人际关系的博爱。"① 研究西方社会的宗教社会学家，把这个时代的这种理性化、理智化现象称为世俗化。

宗教曾经占据统治地位的世界的世俗化，自然引起了众多宗教社会学家的注视。贝格尔对此虽惊慌，却未失措，他力图用自己的一套宗教社会学理论来说明这种状态。这实际上是前述以哲学为基础的宗教理论在现代社会问题上的运用。从社会历史出发，应用比较研究的方法，乃是贝格尔研究的一大特征。

关于世俗化产生的原因，众说纷纭，但大致可归为两大类：来自西方文明外部的解释（比如一个印度教徒的看法）认为，这是由于西方文明在全世界传播所致；来自西方文明内部的解释（比如一个忧心忡忡的西班牙教士的看法）则认为，现代世界的经济发展是导致世俗化的媒介。贝格尔对这些说法都不感兴趣，他另辟蹊径，从对基督教自身发展的解剖中，得出了一个与众不同的结论："世俗化的根子，就在古代以色列宗教的最古老源泉中，世界摆脱巫魅在旧约时代就开始了。"

要了解古代以色列，必须了解它在其中诞生的埃及和美索

① 《社会学文选》，第155页。

不达米亚文化。当然,这两种文化之间存在着巨大的差异,但它们也有一个共同的特点,即人的世界被理解为是镶嵌在包含了整个世界的宇宙秩序中的,人界与神界之间存在着连续性。按照贝格尔关于宗教的定义和功能的理论,这种世界观对人类具有极大的安全性。当然这绝不意味着不会发生什么事,而是意指无论发生什么可怕的事,它们对人来讲都是有意义的。这种神人相关的世界观,给古代埃及人和美索不达米亚人提供了抵御无秩序的屏障。尽管这种世界观对古人有极大的吸引力,但以色列人仍然断绝了与生育它的这个文化母亲的关系。

贝格尔认为,《旧约》中解释以色列人起源的两次出走(指亚伯拉罕从美索不达米亚出走和摩西领导的从埃及的出走),不仅具有地理意义或政治意义,而且是以色列彻底抛弃埃及和美索不达米亚关于神圣秩序说法的表现。以色列宗教的这种反叛,贝格尔认为可以从《旧约》的超验化、历史化和伦理理性化三方面来看。

《旧约圣经》假设了一个上帝,他站在宇宙之外,不只是世界的创造者,而且是唯一的创造者。这个上帝没有后代没有同伴。《旧约》描述的世界,一方面是上帝活动的场所,另一方面是人的活动场所,以色列人的信念从最早的原始材料到其教规的编纂,都具有历史意义,这种意义表现在一系列历史事件中——从埃及出走,在西奈山立约,获得土地等等。可以说,整个《旧约》都是围绕历史旋转的。《旧约》设想的上帝来自远方,他与以色列人在西奈山订立了契约,一旦以色列人未能履行那些义务,他们与上帝的关系就将被解除。

以上三个方面表明,以色列宗教中神人世界间的联系,比起

埃及和美索不达米亚的神圣宇宙说来，显然脆弱得多。贝格尔认为，世俗化的种子正是埋在这种与神界的脆弱联系中的。

作为“犹太教的私生子”，基督教的情况又如何呢？我们先来看看天主教。

在维护上帝的超验性方面，天主教是退化了一步。因为天主教为上帝添增了母亲与儿子，上帝不再孤独。但天主教保留了彻底的历史性。此外它还有一个基本特征，即它的教会的形式。教会把宗教活动和象征集中在一种形式的范围之内，实际上就承认了教会之外的领地不属于上帝的管辖。世俗世界的存在，在此已被神学论证为合理的了。难怪贝格尔说，“这是基督教以最无意识的方式为世俗化打开的一条路。”但天主教保留了与上帝相连的各种渠道，在人神之间建立了一系列的连续性，天主教的世界仍然是一个充满了神性的世界，它有碍于世俗化的进程。

宗教改革后出现的新教，尤其是加尔文教，比起天主教来仿佛是矮了半截。它抛弃了天主教大量丰富的内容，简化得只剩下了“本质”。神人相通的大多数媒介都被取消了，天地之间的脐带被切断了。上帝与人联系的渠道变得既狭又小。可以设想，一旦这条狭小的渠道被阻，世俗化的闸门就打开了。没有天使的天空，已为天文学家的入侵开了大门，最后还迎来了宇航员！更何况没有上帝的世界呢？因此，贝格尔说：“如果现代剧是宗教的没落，那么新教可以称为这出戏的彩排。”新教使得早已埋在《旧约》中的世俗化种子破土而出。

贝格尔对西方社会世俗化根源的分析，具有相当的独创性。从西方社会内部和外部提出的解释，都具有彼此不可替代的角

度，都揭示了问题的一部分真相。但是象贝格尔这样从“内部的内部”，从作为西方社会的文化深层和精神核心的犹太教—基督教传统本身的内部去挖掘世俗化的根源，确实是一种不多见的、很有价值的观察角度和分析方法。从事物自身的发展去说明事物走向自身反面的原因，在事物的萌芽状态中寻找其自我否定的因素，是一种极富辩证法色彩的方法。“历史的嘲弄存在于宗教与世俗化的关系中，基督教就是自己的掘墓人”。贝格尔这一论断，鲜明地表明了其辩证分析法的特征。

当然，我们也应看到，在分析犹太教思想的三大特征以及基督教内部的自我否定因素的同时，贝格尔忽略了这一段漫长而丰富的历史进程中的更加复杂多样的社会因素，没有说明那些自我否定因素的产生及其发展同社会历史环境的复杂联系。于是给人一种印象，似乎在世俗化过程中，是偶然的、精神性的因素起了决定性的作用，这在我们看来就不足取了。

世俗化引起了宗教向两极分化。在贝格尔看来，世俗化最早的发源地是经济领域。随着资本主义和工业化的发展，世俗化从这个领域不断向社会其他领域扩张，这种扩张使得宗教向制度和秩序中最公开和最私有的方面，即国家和家庭两个方面分化。

由于政教分离，国家不再代表曾占统治地位的宗教制度的强制力量了。这种宗教，没有现代政治制度的参与，可以说只是一种意识形态的修辞。但在家庭以及与家庭有紧密联系的社会关系范围内，宗教一直有着巨大的实际潜力。宗教的私人化，也就是说，宗教是被其门徒非强制性地、自愿地接受，正是宗教在现代社会中的本质特征。这种私人化的宗教，无论对于接受它的人来说是如何真实，却已不再可能完成宗教的传统任务：建造一

个能够赋予每一个人以终极意义的共同世界。

这种两极分化，使得宗教在现代社会具有一种两面性：公共场合的修辞和私人的德行。就宗教是共同的而言，它已缺乏真实性；就其是真实的而言，它却缺乏共同性。这种状况必然引起传统任务的彻底改变。宗教建造社会的力量已被限制在建造亚社会或部分社会方面。支撑这种私人化宗教的社会基础变得越来越脆弱。按贝格尔的说法，要改变这种脆弱状况只能通过寻求更广泛的社会基础来得到调节。于是新的教会和更广泛的宗教集团不断涌现，某一种宗教一统天下的局面被多元化的状况所取代。

当然，多元化并不局限于各宗教派别之间为争夺信徒、地盘之间的竞争，由于世俗化的结果，各宗教集团也被迫与社会上各种非宗教对手竞争。我们完全可以说，世俗化导致了多元化，而多元化又加速了世俗化。

世俗化的问题受到了很多社会学家和宗教学家的重视。他们一致认为世俗化是非常值得认真考虑的现象。然而对于世俗化的定义、起因、结果，大家并无一致的看法。在这个问题上能够取得一致意见的只是，传统宗教象征已不再是工业社会的内聚力量了，现代经验科学的世界观，已逐渐替代了神秘的宗教世界观。

西方社会这种世界观的变化过程是确定无疑的，问题是如何理解它和评价它。由于宗教社会学家们对宗教的定义五花八门，因而直接导致了在世俗化定义上的仁者见仁智者见智。对世俗化的结果的看法也就必然各执一词，歧异甚大。我们虽不可能对各种学说都作出评判，但比较一下有代表性的不同看法仍

是很有意义的。

帕森斯和贝拉都把世俗化描述为现代工业社会日益增加的复杂性和差异性的一部分。他们也认为宗教已变为主要是私人的事情了，然而并不把这种变化看成是一种消极的变化。

帕森斯认为，西方世界是受基督教精神及其世界观的影响而发展起来的，基督教在西方社会仍具有巨大影响，私人化宗教仍将深深影响公众的行为。"现代人在一个渗透着基督教观念的巨大结构中共同工作，并受到基督教伦理的指导，实际上，他也许在大量时间内都是以宗教的方式在行动，哪怕他本人并不直接清楚这一点，因为这种影响是潜移默化的。"①

贝拉把世俗化现象解释为宗教的进化而不是衰退的过程。这种看法首先与贝拉对宗教的定义有关。他认为宗教是"把人与其生存的终极条件联系起来的一套象征形式和行为。"② 他认为象征随着社会的复杂化而逐渐向前进化。宗教的私人化，使它较少受到组织化的控制，它允许个人选择他们所要接受的世界观，个人有更大的自主性去创造他们自己的意义体系。这种更大的自主性就是代表了人类的进步。

托马斯·奥蒂亚的结论又是另一种。在奥蒂亚看来，宗教最初并不是一种理性的或理智的现象，而世俗化使信仰在逻辑和推理方面体系化。因此，奥蒂亚关于宗教是非理性的概念使他断言，世俗化意味着宗教的衰落。

我们还可提提本顿·约翰逊的世俗化定义。他建议我们把

① 罗伯茨：《从社会学角度看宗教》，多尔西出版社1984年版，第117页。
② 同上书，第120页。

世俗化定义为"意义体系中超自然因素减少的变化过程"。[1] 这个定义是否说明了宗教的衰落，完全取决于超自然信仰是否是宗教定义的一部分。因此它被认为是一个既可谈论世俗化程度，又避免把世俗化说成是不可改变的过程的假设。当然这种所谓的折衷定义未必能调和不同观点。

有的宗教社会学家则认为，这种变化意味着整个社会的崩溃，因而感到恐慌，贝格尔正是其中一个代表。在贝格尔的整个宗教观中，宗教提供统一象征和统一世界观的这一作用是非常重要的。他认为人类建造的世界是十分脆弱的，必须通过一块神圣的帷幕才能予以保护。宗教正是这块帷幕。而世俗化使这块神圣的帷幕四分五裂。一方面，支离破碎的帷幕，即使它是神圣的，也不可能为整个人类世界提供共同意义；另一方面，支持宗教的社会基础由一个整体变成了分裂割据的局面，这种分裂也不可能支撑一块神圣的帷幕。正是这种观点，使贝格尔为宗教在工业化社会的前途感到悲观失望。

总之，不论宗教学家们对世俗化一词作何种解释，也不论他们对世俗化是抱欢迎还是哀叹的态度，世俗化已成了风靡全球、势不可挡的现象了。

四

出乎贝格尔的意料，《神圣的帷幕》问世后，被一些人斥为"无神论"的论述；贝格尔对当代宗教的分析，也被认为是一种对宗教"绝望"的态度。这些批评使贝格尔深感不安。作为一个社

① 罗伯茨：《从社会学角度看宗教》，多尔西出版社1984年版，第121页。

会学家，他并不放弃他的“方法论上的无神论”，即从经验出发的归纳法，并不因此而拒绝承认宗教在当代的变化；而作为一个基督徒①，作为当代极少的关心神学问题的社会学家，他却又不甘心看到宗教本身的世俗化。为了平衡这种矛盾，贝格尔把“社会学的兴趣与神学的兴趣糅合在一起”，② 从经验出发，论证了超自然的存在，并由此而进一步提出，宗教的未来既不是“宗教的完结”，也不是“复活之神的时代的来临”，而是“在世俗化的文化中，继续发现超自然的存在。”③ 当然，贝格尔的论证并不能挽救西方每况愈下的宗教危机，全球性的世俗化现象就是对他的最好回答。

《神圣的帷幕》一书的全部社会学思想的基础，是关于人类活动的理论。贝格尔对这种核心在于建立并维持秩序或意义世界的人类活动的描述，具有明显的宗教现象学特征。他摒除了这种活动的具体历史环境和一切外部条件，把它们括在括号里，现象学在宗教研究中的几种运用——摆脱价值判断的研究方法、交叉文化比较以及描述的非解释性取向，都在贝格尔的这一书中有所体现。

贝格尔的研究方法还有这么一种特征，当他论述宗教本质的时候，他是从哲学角度入手的；当他研究当代社会的世俗化问题时，他是从宗教学、社会学入手的；当他讨论神学问题时，又从社会中的人的体验入手。我们可以把这种方法归结为从哲学到

---

① 贝格尔：《天使的传言》，达布尔代公司1970年版，第4页。
② 《二十世纪宗教思想》，第506页。
③ 贝格尔：《天使的传言》，达布尔代公司1970年版，第29页。贝格尔提出的关于超自然存在的五项论证详见于此书。

宗教学，又从宗教学到社会学，再从社会学到神学的三部曲。所以人们认为他不仅是社会学家，不仅是宗教学家，更是一个对当代哲学和神学提出了重要的有挑战性问题的哲学家和神学家。但在我们看来，这种从哲学通过宗教学向社会学向神学的靠拢，具有一个唯心主义的基础，那就是由主观唯心论的哲学向客观唯心论的神学的运动。因而他的研究以有神论为终结，也就毫不足怪了。

然而，作为一个主张宗教是人的产物的社会学家，贝格尔又是一个人本主义者。他的一切理论的基础，是一种哲学人类学。但他是一个非自然主义的人本主义者，因为他的人本主义，最终落实到以人为神的出发点，从人身上的"表征"走向超越人、超越自然的实在。我们可以说，他既是一个独特的、重视思辨的社会学家和宗教学家，又是一个独特的、重视经验的哲学家和神学家；他的理论不但是20世纪西方思想的两大潮流：人本主义与经验主义相结合的典型范例，而且是一个辩证法与折衷主义相结合的典型范例。对于这么一个站在宗教社会学新时期前沿的人物，对于这么一种具有如此复杂性和丰富性的理论，我们显然还需要作更加深入细致的研究工作。

高师宁

1990年7月于北京

目　　录

前　言

本书的论述旨在进行社会学理论方面的一次尝试。具体地说，它试图把来源于知识社会学的一般理论观点用于对宗教现象的研究。尽管这篇论述在某些地方极其抽象，但它从没有偏离(至少不是有意的)社会学这门经验学科的参照系。因此，它必须严格地把宗教关于世界的命题最终是真实还是虚幻的任何问题全部包括在内。这篇论述并没有任何或隐或显的神学内容。附录二关于这种观点对神学家可能具有的含义所作的简短评论，对于这篇论述并不是非有不可的，而且也并不是这篇论述在逻辑上的延伸。之所以写下这些评论，是由于一种对神学家及其事业的个人情感，它们可以不必打扰对神学无兴趣的本书读者。毫无疑问，某些社会学家(尤其是这个国家的)会感到头痛的是，这篇论述十分接近哲学思考，在他们看来，这些东西似乎与社会学本身无关。对此，恐怕我是爱莫能助了。这本书并不是就社会学理论与哲学之间的整个关系进行辩论的地方，因此我在此所能做的，只是恳求我的社会学同仁们表现出一种普世主义的宽容精神(顺便说说，这是他们可以从当代神学中学到的一种有益的东西)。

同时也应该强调，这本书不是“一种宗教社会学”。一种配得上这个名称的研究必须处理此书并未触及的大量材料——例

如宗教与其他社会制度的关系，宗教制度化的种种形式，宗教引导的类型等等。作为社会学理论化方面的一种尝试，本书的目标要小得多。

实质上，我试图在此所作的，不过是把宗教理解为历史的产物，并使之成为最终的社会学结论。我既受益于马克思、韦伯和杜尔凯姆研究宗教的古典方法，又与他们的方法有诸多的分歧，读者可以在书中有关的地方注意到这一点。我认为没有必要对宗教下一个完全是社会学的定义，但是我采用了关于宗教史和宗教学共有的现象的约定俗成的概念。我在附录一中简述了理由。

这篇论述分为两个部分：体系部分与历史部分。严格地说，只有前一个部分才算得上前面提到的理论尝试。我在第二部分关于现代世俗化的讨论中试图做的，是要表明这种理论观点在理解特定的社会历史状况方面的"报偿"。脚注是为了说明我的理论来源，以及我所利用的历史材料和经验材料。我一直在小心翼翼地"还债"，说明我从中受益的是哪些著作，但是显然并未努力去把脚注变为宗教社会学的一般参考书目，就本书的宗旨而言，开列参考书目是很不恰当的。

这本书与我和托马斯·鲁克曼合著的《实在的社会结构——论知识社会学》（1966）有着特殊的关系。尤其是本书的第一、二章直接运用了知识社会学中同样的理论观点去看待宗教现象。当然，如果这本书从头到尾都与《实在的社会结构》互相参照，那肯定会令人乏味，因此，在此我就只总的提一下。当然不用说，鲁克曼对本书的论述绝不该负责任。不仅在知识社会学家之间，就是在小偷之间也有着信誉的问题，然而，有些坏事是一

起干的，有些却是分别干的。

每当我觉得需要就我近年来所作的事表示个人的谢意时，结果似乎总是提到同一批人。这虽然有一点儿令人生厌，但是却可以消除我的不安之情。在与宗教社会学有关的所有方面，我最真诚地感谢我的老师卡尔·马耶尔。我从托马斯·鲁克曼那里得到的益处，远远超过了那些独特的事业的范围，那些事业已表现为署上了我们两人名字的著作。在我的思考中，一直留有与布利基特·贝格尔和汉斯弗利德·克尔纳关于这些方面以及有关问题的对话的深刻印象。很遗憾，我与神学界人士的交流近年来减少了，尽管如此，我仍想提一提詹姆斯·古斯塔夫逊和西格弗利德·冯·柯尔茨弗莱希这两位神学家，在他们身上，我一直发现有一种对社会学思想的不寻常的开放性，我在很多情况下都对此十分感激。

P.L.贝格尔

1966年秋于纽约

第一部分　体系的要素

第一章　宗教与世界的建造

每一个人类社会都在进行建造世界的活动。宗教在这种活动中占有一个特殊的位置。在此，我们的主要目的是对人类宗教与人类建造世界之间的关系作某种一般的说明。然而要清楚地说明这一点，必须首先阐明社会建造世界的功效问题。为了作出这种阐明，从辩证的角度去理解社会是十分重要的。①

社会是一个辩证的现象，因为它是人的产物，仅仅是人的产物，而这个产物却又不断地反作用于其创造者。社会是人创造的。除开人的活动和人的意识所赋予它的以外，它便一无所有。离开了人，也就不可能有任何社会实在。然而我们也可以说，人是社会的产物。每一个人的经历，都是社会历史中的一个插曲，而社会历史不仅先于个人的经历，而且在个人经历结束之后还要继续下去。在个人诞生之前，社会就存在了，而个人死后，社

① "世界"一词在此是从现象学的角度去理解的，也就是说，关于它的终极本体论地位的问题保留在括号中了。至于这个词在人类学意义上的运用，可参见迈克斯·舍勒尔《人在宇宙中的地位》(慕尼黑，宁芬贝格出版社，1947)。这个词在知识社会学方面的运用，可参见舍勒尔《知识形式与社会》(伯尔尼，福兰克公司，1960)；阿尔芙雷德·舒兹《群体世界的感性结构》(维也纳，斯普林格公司，1960)以及《论文集》第1~2卷(哈格，尼霍夫公司，1962~1964)。应用于社会的"辩证"一词，在此是从马克思主义的基本意义上去理解的，特别是从这个词在马克思的《1844年经济学哲学手稿》中得到发展的意义上去理解的。

会将继续存在。更重要的是，正是在社会之内，作为社会过程的结果，单个的人才成了具有人格的人，才获得并保持着一种身份，才可能实现组成他生活的种种计划。离开了社会，人不能生
4 存。社会是人之产物以及人是社会之产物这两种说法并不矛盾。它们反映了社会现象固有的辩证特征。只要认识到这个特征，人们就可以从适合于社会的经验实在性的角度去理解社会了。①

社会的基本辩证过程包括三个阶段或三个步骤，即外在化，客观化和内在化。我们只有将这三个阶段一起理解，才能维护关于社会的在经验上恰当的观点。外在化，即人通过其肉体和精神活动，不断地将自己的存在倾注入这个世界的过程。客观化，是通过这种（肉体和精神两方面的）活动产物而达到一种实在，这种实在作为一种外在于其创造者并与之不同的事实性，而与其最初的创造者相对立。内在化，是指人重新利用这同一个实在，再次把它从客观世界的结构变为主观意识的结构。正是通过外在化，社会变成了人的产物，通过客观化，社会变为一个

① 可以说，人与社会互为产品的这种辩证理解，使我们有可能从理论上综合韦伯和杜尔凯姆的社会学研究方法，而且并不因此而丧失任何一方的基本意图（按照我们的看法，这类丧失就曾发生在帕森斯的综合体系中）。韦伯把社会实在理解为是通过人类意义而不断构成的，杜尔凯姆则把它理解为具有与个人对立的外物之特点，二者都是正确的。他们分别指出了社会现象的主观基础和客观事实性，指出了主体及其对象的辩证关系。由此看来，他们的两种理解只有合在一起才是完整的。一种对主观性的准韦伯式的强调，只能导致对社会现象的唯心主义的歪曲。而一种对客观性的准杜尔凯姆式的强调，只能导致社会学的具体化，这是更具有灾难性的歪曲，当代美国社会学一直倾向于具体化社会学。应该强调指出，我们在此并不是说这样一种辩证综合能够得到两位作者本人的赞同。我们的兴趣是建立体系而非进行注释，这种兴趣允许对过去的理论结构抱一种折衷主义的态度。所以，当我们说这是要进行一种综合时，我们是就内在的理论逻辑意义，而不是就这两位作者在历史上的实际目的而言的。

特殊的实在，而通过内在化，人则成了社会的产物。①

外在化是人类学方面的一个必然过程。正如我们凭经验所知的那样，离开了人向他在其中发现了自身的世界的不断倾注，就不可能设想人。我们不可能把人的存在理解为在自身之内静止不动的，处于某种封闭状态中的，后来才开始在周围的世界中表现它自己。人的存在就其本质而言是外在化的，并从一开始就是外在化的。② 这个人类学上的根本事实，大概是以人的生理构造为基础的。③ 在动物王国中，人类占有一个特殊的位置。这种特殊性体现在人与自己身体和世界的关系中。人与其他较为高级的哺乳动物不一样，哺乳动物生来就具有一个基本完成的有机体，而令人奇怪的是，人生来就是"未完成的"④。在完成人的发展过程中，关键步骤（对其他的高级哺乳动物来说，这些步骤在胎儿时期就已经发生了）出现在人出生后的第一年。也就是说，"成为人"的生理过程出现在孩子与外部有机环境相互影响

① "外在化"与"客观化"二词出自黑格尔，它们被马克思用来说明集体现象，我们在此是按马克思的意思来理解的。"内在化"一词则是按通用于美国社会心理学界的意思来理解的。它的理论基础首先是乔治·赫伯特·米德的著作，为此可以参见他的《心灵、自我及社会》(芝加哥，芝加哥大学出版社，1934)。安瑟尔姆·斯特劳斯编辑的《乔治·赫伯特·米德论社会心理学》(芝加哥，芝加哥大学出版社，1956)。"特殊的实在"一词意指社会，杜尔凯姆在其《社会学方法的准则》(伊利诺斯州，格伦科，自由出版社，1950)一书中发展了这个词的内涵。

② 关于外在化在人类学方面的必然性之说，是由黑格尔与马克思发展的。这种观点在当代的发展也体现在舍勒尔的著作中，还可参见黑尔姆特·普勒斯纳的《有机体的等级与人类》(1928)以及阿诺尔德·格伦的《人》。

③ 关于这个论证的生理学基础，参见F.J.布伊登迪克的《人与兽》(汉堡，罗沃尔特公司，1958)；阿道尔夫·坡尔特曼的《动物学与人的新画像》(汉堡，罗沃尔特公司，1956)。这些观点在社会学中的主要运用，见于格伦的著作。

④ 这是基本上用马克思观点写成的最近一本人类学著作的开宗明义第一句："人是未完成的"(乔治·拉巴萨德《生命的开端》，巴黎，子夜出版社，1963，第17页)。

5 的时候，这种环境包括孩子的自然世界和人造世界。于是，在发展人格和利用文化的意义上“成为人”的过程，就有一种生物学的基础。后来的发展在某种程度上不是作为异己的变化而加入人的生物发展中的，相反，它们是以这种生物发展为基础的。

人类有机体诞生时具有的“未完成”特征，与人体天生的构造相对来说不具有特定功能这一特点有着密切的联系。非人类动物在进入世界时就具有高度特化和稳定导向的趋势。① 结果，它们就生活在一个或多或少是由它们的天生结构完全决定的世界中，这是一个封闭的世界，它的种种可能性仿佛已由动物自己的结构安排好了。于是每类动物都生活在适合于其特定种类的特定环境中，有所谓鼠的世界、狗的世界、马的世界等等。与此相反，人天生的结构既是非特化的，又未被导向只适合特定物种的特定环境。就上述意义而言，不存在人的世界。人的世界不完全由他自己的生理结构所安排。人的世界是一个开放的世界，就是说，它是一个必须由人自己的活动来形成的世界。所以，与其他高级哺乳动物比较，人与世界的关系具有双重性：和其他哺乳动物一样，人所生存的世界先于人的出现；但是与它们不一样的是，对人来说，这个世界并非简单地给定的，预先就制定好一切的。人必须为自己**制造**一个世界。因此，人建造世界的活动不是一个与生理无关的现象，而是人的生理构造的直接结果。

这样，人类有机体在这个世界上的状况，就具有了建立于不稳定之中这一特点。人与这个世界没有既定的关系，他必须不

① 指动物具有的各种本能。“特化”为生物学用语，意指被专门化了的本能。——译注

断地建立起与世界的关系。同样，这种不稳定性也标志着人与其自己身体的关系。① 人以一种奇妙的方式与自身“冲突”，他不能在自身中静止不动，相反却必须不断地在活动中表现自己，从而与自身保持一致。人的生存是人与其身躯以及人与其世界之间不断平衡的活动。可以说，人自始至终处于“赶上自己”的过程中。正是在这个过程中，人制造了一个世界。只有在人自己制造的这样一种世界中，人才能有自己的位置并实现他的生命。但是人在建造自己的世界之过程中，同样也“完成”了人自己的存在，换句话说，人不仅造就了世界，也造就了自己。更准确些说，人在世界中造就了自己。

在建造世界的过程中，人通过自己的活动特化了他的倾向，为自己提供了稳定性。虽然人没有一个生物学方面的世界，但他却建造了一个人的世界。这个世界，当然就是文化。它的基本宗旨是为人的生活提供他在生理上所欠缺的那种可靠结构。由此可知，这些人造的结构决不可能具有动物世界结构所特有的那种稳定性。虽然文化成了人的“第二本性”，但它仍是与本性相当不同的某种东西，因为它是人自己活动的产物。文化必须靠人来不断地创造再创造，因此其结构天生地不稳定，注定要发生变化。文化的稳定性要求与文化固有的不稳定特点，共同提出了人建造世界之活动的基本问题。后面我们将十分详尽地考察它的深远含义。现在，我们只需说，尽管建造各种世界是必然的，但要保持它们却相当困难。

---

① 蒲勒斯尼尔曾造出了一个词 eccentricity（古怪、怪癖），来说明人与其自身关系中的内在不稳定性。

文化包括人的全部产品①，其中一些是物质的，另一些则不是。人生产出每一种可以设想的工具，并用这些工具改变了人的物质环境，使自然服从人的意志。人还创造了语言，在语言的基础上并通过语言，建造了一座符号大厦，它渗透到人类生活的各个方面。我们有充分的理由认为，非物质文化的生产，总是伴随着人改变其物质环境的活动进行的②。如果真是这样，社会当然就
7 不过是非物质文化的组成部分。社会是构成人与其同伴不断地发生关系的非物质文化的那个方面。③ 作为文化的一个因素，社会完全具有文化的特点，即是人的产物。活动着的人类建造了社会并维持着社会。社会离开了这种活动，便不能存在，没有实在性。与时空相关的社会的种种形式，并不是天然地给定的，我们也不能用任何特殊的方法把它们从"人的天性"中推演出来。如果一个人想用这类词语来说明这种超出生物本性的东西，那他只能说创造世界是"人的天性"。在任何特定的历史阶段所出现的作为"人的天性"的东西，本身就是人建造世界活动的产物。④

---

① "文化"一词意指人类的一切产品的说法，遵循的是美国文化人类学的流行说法。社会学家们倾向于使用狭义上的"文化"一词，它仅仅意指所谓符号象征领域（由此而有帕森斯的"文化体系"概念）。尽管在其他理论背景中有很多选择这种狭义说法的理由，我们仍然认为，在我们目前的论述中，采用此词的广义说法更为恰当。

② 物质与非物质的关系，在马克思关于"劳动"的概念中得到发挥（"劳动"这一概念不能只理解为一种经济范畴）。

③ 当然，社会学家使用的关于社会的概念是各不相同的。关于这些不同概念的讨论无助于我们这篇论述的目的，因此，我们使用了一个非常简单的定义，它与前述的文化概念相关。

④ 把"人的天性"理解为人的产物的说法，也得自马克思。它标志着辩证人类学与非辩证人类学之间的基本分歧。在社会学思想中的这些人类学方面的相应观点得到了马克思及帕雷托很充分的阐述。附带说一句，弗洛伊德的人类学只能说成基本上是非辩证人类学，这一点在近来企图综合马克思与弗洛伊德体系的种种努力中被普遍忽略了。

然而，尽管社会只作为文化的一个方面而出现，它却在人的文化组成中占有一种特权地位。这乃是因为另一个基本的人类学事实，即人在本质上具有社会性。① 人是社会性的动物，其含义远远不止在于人总是群居的那样一个表面的事实。事实上，当人一旦离开他人而陷入孤立时，他就丧失了人性。重要得多的是，人建造世界的活动总是，而且不可避免地只能是一种集体的活动。为了说明问题，也许可以从纯个人的角度来分析人与世界的关系，但是人建造世界的经验实在性却总是社会的实在。人共同制造工具，发明语言，信奉各种价值观念，建立种种机构制度等等。个人对文化的参与不仅依社会过程（即被称为社会化的过程）而定，而且个人的连续不断的文化存在也有赖于特定的社会安排之维持。因而社会不仅是文化的结果，而且也是文化的必要条件。社会构成、分配、调整人建造世界的活动。只有在社会中，那些活动的产物才能超越时间而持续存在。

就常识而言，社会是作为某种相当不同并且独立于人的活动、具有内在给定性的东西而出现的，鉴于这一事实，把社会理解为植根于人的外在化之中，即是说社会是人活动的产物，这种理解就非常重要。我们将在后边再说明使这种出现成为可能的客观化过程。在此只需说，社会学的重要成果之一，就是把普通人以为是构成社会的那种种假设实体，反复地归结为人类活动，这些实体是人类活动的产物，离开人类活动，它们实际上就无立足之地。构成社会及其一切形式的“材料”，是在人类活动中

① 关于人的基本社会性，马克思了解得很清楚，然而对整个社会学传统而言，它有局限性。米德的著作为马克思的人类学见解提供了必不可少的社会－心理学基础。

外在化了的人类意义。社会学分析又一次把那些巨大的社会实在(如"家庭"、"经济"、"国家"等等)归结为人类活动，人类活动是"家庭"、"经济"、"国家"等等的唯一的起基础作用的实质。所以，如果社会学家(除非为了说明问题)把这些社会现象看成仿佛是独立于最初创造它们，而后又继续不断地创造它们的人类活动的实体来处理，那是毫无益处的。社会学家论及制度、组织、功能、模式等等，这本身没有什么错。只是当他象普通人一样，认为这些东西是存在于并出自于自身之中的，是脱离人类活动和生产的之时，危害就出现了。外在化这个概念适用于社会的优点之一，就是它可以避免这类静态的、实体化的思维方式。换言之，社会学的理解应该永远是人性化的，即应该把社会结构的庄严外表归结为创造了它们的活生生的人类存在。①

因此，社会是人的产物，它植根于外在化的现象中，而外在化的现象正是以人的生理结构为基础的。然而，每当一个人谈及外在化的产物时，他总是意指后者具有了某种程度的与其生产者对立的特征。人的产物变成了一个世界，它不仅来源于人，而且逐渐作为外在于人的事实性与人相遇，这种转变就是客观化概念的含义。人造的世界变成了某种"外在的"东西，它包括种种物质的与非物质的客体，它们都能够违抗其创造者的意愿。这个世界一旦被创造出来，它就不可能轻易地被撵走了。尽管所有的文化都起源、植根于人类的主观意识中，可是它一旦形成，人类就不可能任意地再把它收回意识中了。事实上，它作为

① 韦伯在其方法论中，反复地强调了使社会客观性非实体化对于社会学的必要性。虽然指责杜尔凯姆关于社会的实体化概念也许是错误的(正如好些马克思主义者曾经批评过的那样)，但是他的方法很容易导致这种曲解，这一点在结构功能派对它的发展中表现得特别明显。

一个世界，独立于个人的主观性之外。换句话说，人造世界获得了客观实在的特点。

人的文化产品所获得的这种客观性既属于物质的，也属于非物质的。以前者为例，我们很容易理解这一点。人制造工具，通过这类活动增加了世界上物质客体的总数，而工具一旦被制造出来，它就拥有了其自身的存在，不可能被使用它的人轻易改变。实际上，工具（比如说农具）甚至可能常常以一种与使用者不很协调的方式，强迫其使用者服从它的存在逻辑。例如犁耙，它无疑是人的产物，但它也是一个外在的客体，其使用者可能会因动作不灵跌一跤而割伤自己，正象绊着石头、树桩或其他东西一样。更有趣的是，犁耙会迫使其使用者安排他们的农活，也许还有其他方面的生活，它所用的方式与它自己的逻辑一致，而这种方式那些最初发明它的人也许既未考虑到，也未预料到。文化的非物质因素同样具有这种客观性。人发明了语言，而后他却发现自己说话和思考都受到语法的控制。人创造出价值标准，却发现在他违背了那些标准时，就会产生罪恶感。人制定了种种规章制度，它们却渐渐作为一批外部世界的强有力的控制性甚至威胁性的东西与自己相对。人和文化之间的关系，可以恰当地用巫师的徒弟那个童话来说明。人的命令使若干个奇妙的水桶象变魔术一般地凭空变出来，并使它们运动，从那时起，它们根据自己存在的内在逻辑（至少，其创造者不能完全控制它）来来 10
去去地打水。正如那个故事中发生的事一样，人可能会发现另外一种魔力，它将会把人赋予实在的种种巨大力量拉回人的控制之下。当然，这种魔力并不是先前使那些巨大力量运动起来的那一个力。然而，人也完全可能溺死于他自己造成的洪水之中。

如果我们承认文化具有那种客观性的地位，那么这个名称就有了双重意思。文化是客观的，因为它是存在于人意识之外的真实世界中的若干客体的集合物，文化就在那里存在着。然而文化的客观性也表现为它能够被人体验和理解。文化就在那里为每一个人而存在着。这意味着文化客体（物质的与非物质的）可以由他人分享。这就使得文化客体与其他任何属于孤立的个人的主观意识之构想物鲜明地区别开来了。当一个人拿一种属于特定文化之技术的工具与某种虽然有趣，但只是在幻想中的器皿相比较时，这种情况就很清楚了。考虑到其非物质的成分，理解作为被大家分享的事实性之文化的客观性，就更为重要。例如，个人可以虚构许多比其文化中实际得到承认的制度更有趣、或许更有效得多的关于机构制度的安排。然而可以说，只要这些社会学的梦想仍局限在个人自己的意识之内，没有得到他人至少承认为具有经验上的可能性的话，那么，它们就只能象影子一样，只是幻想而已。相反，无论个人如何不喜欢他的社会的种种制度，它们却都是真实的。也就是说，文化世界不仅是集体的产物，而且它也由于集体的承认而具有真实性。处于文化之中，就意味着和他人一起分享具有客观性的特定世界。①

当然，同样的条件也适用于我们称为社会的那部分文化。因
11 此只说社会植根于人类活动之中是不够的。还必须说，社会是客观化了的人类活动，即社会是获得了客观实在地位的人类活动的产物。社会结构被人体验为客观世界的种种因素，社会以外在的、在主观方面难以理解的、具有强制性的事实性与人相

① 关于分享客观性的观点的发展，参见舒兹的前引著作。

对。① 事实上，人们通常把社会理解为实际上在客观存在上与物质宇宙等同的“第二个自然”。社会被体验为给定的“外在之物”，对主观意识来说它是外在的，并且不受主观意识的控制。孤立的空想的形态几乎不会抗拒个人的意志，而社会的形态对个人意志的抗拒却大得多。个人可以设想不同的社会，幻想自己处于不同的境况中。只要他不是处于唯我论的狂热中，他就会知道这些幻想与其社会实际生活的实在性之间的差异；社会为个人规定了得到共同承认的环境，并把它们强加于个人之上，而不考虑个人的愿望。由于社会是以外在于个人的实在与个人相遇的，因此个人难于理解社会作用的事就会常常发生。人不可能通过内省去发现社会现象的意义，为此目的，他必须走出自身之外，从事于基本上是同样的经验探索，如果他打算去了解任何在他思想之外的东西的话，这种探索就是必要的。首先，社会凭借其强制性力量来表现自己。它的客观实在性的最后标志是，它能够把自身强加于个人的反抗。社会能够指导、认可、控制、甚至惩罚个人的行为。在其被神化（我们以后会了解到这不是一个随便选择的词）之时，它甚至可能摧毁个人的一切。

当然，社会的强制客观性在其社会控制的程序中最容易看见，也就是说，在那些设计来使不顺从的个人或团体回头就范的特定程序中最容易看见。政治机构和法律机构清楚地表明了这点。然而，重要的是，要理解强制的客观性同样也是作为整体的社会 12
会的特征，它出现在所有的社会机构中，包括那些得到一致同意建立起来的机构。这（最该强调指出）并不意味着一切社会都

① 这里关于社会之客观性的讨论，在这一点上跟杜尔凯姆很接近，尤其可以参见前引的《社会学方法的准则》。

是暴政的不同形式。它只意味着把人类的建造物都称为社会现象是不准确的，除非它已获得了迫使个人承认它是真实的那种客观化的手段。换言之，社会的基本强制性不在于它的社会控制机构，而在于它有力量构成一种实在，并有力量把这种实在强加于人。可以以语言为例。任何一个人，无论他如何不具备社会学方面的思维，他也不可能否认语言是人的产物。任何一种特定的语言都是人类长期以来发明、创造、甚至异想天开的结果。虽然人的发音器官把某些生理局限加于人的语言能力，但并不存在可以用来解释比如英语之发展的自然规律。英语在事物性质方面的地位仅仅是：它是人类之产物。英语产生于特定的人类事件中，并凭借人类的活动在其历史中得到发展，只要人类继续使用它并理解它，它就存在着。然而英语又作为客观实在向人们呈现自身，人必须承认这种实在本身，否则要自食其果。英语的规则是客观地给定的，个人得学会它们，不论它作为母语还是外语，人都不能随心所欲地改变它们。判断英语对错的标准是客观的(尽管对小的细节也许有不同看法)，但这些标准的存在是使用这种语言的首要前提。当然，违反这些标准就会遭到惩罚：在学校会不及格，在日后的生活交往中会遇到麻烦等等。但是，英语的客观实在性主要并不是由这些惩罚构成的。相反，是凭借那个简单的事实，即它在那里存在而且具有客观的真实性，
13 它是一个预先准备好的、得到集体认可的语言天地，人们在其中可以互相了解并了解自己。①

① 把语言当成社会现象具有客观性的例证，这种观点也源于杜尔凯姆。基本上按照杜氏的观点对语言进行的讨论，可参见A·梅里特《语言学史及一般语言学》(巴黎，战士出版社，1958)。

作为客观实在，社会为人提供了一个栖身的世界。个人经历包容在这个世界中，作为一系列事件在世界之内展开。事实上，个人自己的经历只有在社会世界之有意义的结构中得到了解时，它才在客观上是真实的。当然，个人也许会有许多非常主观的自我解释，而在他人看来，它们是稀奇古怪的，或者压根儿是不可理解的。无论这些自我解释可能是什么，对个人经历的客观解释将仍然存在，它把个人经历置于集体认可的参照框架之内。这种经历的客观事实，可以通过查阅有关个人的证件在最低限度内辨识弄清。姓名、法定的出身、国籍、公民身分、职业——这些都是"官方"对个人存在的某种说明，它们的客观有效性不仅靠法律的力量，而且也靠社会赋予实在性的基本力量。更重要的是，只要个人不是把自己关闭在与共同实在相隔绝的唯我论之世界中，他就会将其自我解释与他经历中的那些客观上可用的解释相比较，以使自我解释成为有效。换句话说，个人自己的生命要对自己和他人具有客观真实性，只有置于一个本身就具有客观实在之特征的交往世界中。①

社会的客观性延伸到了它的一切构成因素中。各种制度、角色、身份都作为客观真实的现象而存在于交往世界中，尽管这一切和这个世界同时都不过是人的产物。例如家庭，它是人类的两性关系在特定社会中制度化的结果，是作为客观实在被体验被理解的。这种制度在那里存在着，它是外部的，具有强制性的，并在生活的这一特定领域把预先确定的模式强加给个人。同

① 关于置于客观真实之交往世界中的自我解释的真实性，参见莫里斯·哈布瓦赫论记忆的著作，尤其是他的《记忆的社会背景》(巴黎，法国大学出版社，1952)。

14 样，客观性也属于要求个人在这里所讨论的制度范围中扮演的角色，哪怕碰巧他并不特别喜爱那种表演。例如丈夫、父亲、舅舅这类角色都是在客观上被确定了的，作为个人行为的模式，它们是随处可见的。通过扮演这些角色，个人逐渐以一种自己和他人都理解的方式体现了制度的种种客观性，这是同他的个人生存的"纯粹"偶然的事件相分离的①。他可以用类似于试衣服或试装饰品的方式，来扮演作为文化客体的角色。更进一步说，他可以保留有别于角色的自我意识，而角色与他理解为"真正自我"的东西的关系，就如面具与演员的关系一样。所以他甚至可以说他不喜欢扮演此角色的这个或那个细节，但他却不得不违反自己的意愿——因为对此角色的客观说明就是这样规定的。因此，社会不仅包含着种种制度和角色等客观上有效的集合物，而且也包含着具有同样的客观实在地位的种种身份的组成部分。社会不仅为个人指派了一套角色，而且也规定了他的身份。也就是说，个人不仅被期望去扮演丈夫、父亲，或舅舅的角色，而且也被期望是一个丈夫，一个父亲或一个舅舅—— 更为基本的是，根据在所讨论的社会里"做"的含义而"做"一个人。所以，说到底，人类活动的客观化，意味着人能够在其意识之内将自己的一部分客观化，也能够在自己的人物形象内面对自己，在人际交往中，人物形象一般都可以成为客观因素。例如，作为"真实自我"的个人，能与作为大主教的自己进行内心对话。实际上，只有通

① 作为客观代表的角色概念，是米德与杜尔凯姆观点的综合。关于后者，在此可参见他的《社会学与哲学》(伦敦，科亨及威斯特公司，1953)，第1页以下。

过这种与客观化的自身的内心对话，社会化才有可能。①

通过意识外在化而产生的社会客观性的世界，作为外在的事实性与意识相对。它正是作为事实被理解的。然而这种理解目前尚不能称为内在化，正如对自然界的理解一样。内在化是 15
用这样一种方式，即这个世界的结构逐渐决定人的意识本身之主观结构的方式，重新把客观化了的世界吸收进意识中。也就是说，社会现在是作为个人意识的形成力量在起作用。在内在化过程中，个人在把客观世界的各种因素理解为外界实在的现象的同时，也把它们看成是内在于自己意识中的现象。

每一个在时间中延续的社会，都面临着将其客观化的意义从一代传至下一代的问题。这个问题是借助于社会化过程的方式来解决的。通过这个过程，新的一代被教导怎样去过与社会的制度程序一致的生活。当然，从心理学的角度来说，社会化可以是一个学习过程。新一代被引进了文化的意义中，学会参与它已确定的任务，接受了角色和构成其社会结构的身份。然而，社会化有一个非常关键的方面，靠谈论学习过程是不可能恰当地把握它的。个人不仅要学习客观化了的意义，而且要与它们保持一致，通过它们来塑造自己。个人把它们引入自身，使它们成为*他的*意义。个人不仅变成了拥有这些意义的人，而且成为能代表和说明它们的人。

社会化的成功依赖于在社会的客观世界与个人的主观世界之间建立起对称。如果人们设想有一个完全社会化了的个人，那么，处于社会性世界中的每一个客观上的意义，在他自己的意

① 内心对话的概念来源于米德。参见其《心灵、自我及社会》一书，第135页以下。

识中都有其在主观上给定的类似意义。如果仅以个人生理上的可变性为理由的话，这种完全的社会化在经验上说是不存在的，就理论上，也是不可能的。然而，社会化的成功有多种程度。非常成功的社会化确立了一种高度的主客对称，而社会化的失败则导致了各种不同程度的不对称。如果社会化没有在至少是使
16 既定的社会的最重要意义内在化方面成功的话，那么既定社会将很难作为一种可行的事业来维持。这样的社会尤其不可能建立一个在时间上能保证其持续性的传统。

人建造世界的活动总是集体的事业。人对世界的内在的利用也必然在集体中发生。离开社会，人就不可能以超越生物属性的、在经验上可辨识的形式而成为人，这种说法，现在已成了社会科学上的老生常谈。如果再补充说，世界的内在化以同样的方式依赖于社会，这种说法就不那么陈旧了。因为这实际上是在说，人不可能以完全有意义的方式思考其经验，除非这种思考方式是通过社会过程传给他的。客观化了的世界的内在化过程，同时也是在交往中被分派的身份的内在化过程。个人被社会化而成了一个被指定的人，并且住在一个被指定的世界中。在个人与那些和这个人的社会化有关的有意义的他人之间的同一个辩证过程中，产生了主观身份和主观的实在性。① 我们能够通过说出个人成为他人称呼他的那个角色，来总结身份的辩证形成过程。人们还可以补充说，个人是在与他人的对话中利用世界的，只有当他能够继续对话时，身份和世界对他来说才是真实的。

---

① “有意义的他人”一词也来源于米德。当然，它已普遍流行于美国的社会心理学中。

最后一点非常重要，因为它暗示了社会化绝不可能完成，它必定是贯穿个人一生的连续不断的过程。这就是前面说过的一切人造世界之不稳定性的主观方面。从心理学角度而言，要维持一个世界的困难，在于难以保持这个世界在主观方面的看似有理性。这个世界是凭借与有意义的他人（如父母、老师、“同伴”）的对话而建立在个人意识之中的。只要能够与上述他人或 17
新的有意义的他人（如配偶、朋友或其他有关联的人）保持同类的对话，这个世界就得以维持，继续成为主观的实在。一旦这种对话结束（因配偶之死，朋友离去，或一个人离开了他原来的社会环境），这个世界就开始动摇，丧失了其主观的看似有理性。换言之，世界的主观实在性是以对话这根细绳为轴而转动的。为什么我们大多数人在大多数时间中并未意识到这种不稳定性呢？这是因为我们与有意义的他人之对话是连续的。维持这种连续性，是社会秩序最重要的要求之一。

因此，内在化意味着人际交往世界的客观事实性变成了主观的事实性。个人与作为外在于他自身的客观世界之事实的种种制度相遇，而现在那些制度已成了他自己意识中的事实。社会建立起的制度程序，在主观方面也和态度、动机、生活规划一样是实在的。个人与其角色和身份一起利用着那些制度的实在性。例如，个人把其特定的社会关系作为实在来加以利用。事实上，他在这种环境内承担分给他的角色，并根据那些角色来理解他自己的身份。因此，他不仅扮演着舅舅的角色，而且就是舅舅。如果社会化相当成功，他就不会有成为别的角色的需求了。他对别人的态度和他的行为的动机都是舅舅特有的。如果他生活在一个以娘舅关系为具有核心意义的制度的社会（当然不是在

我们社会，而是在大多数母系社会）中，他将按照作为一个舅舅的生活来设想他的整个一生（过去、现在乃至将来）。事实上，他甚至可以为其诸外甥牺牲自己，并从他自己的生命将在他们当中延续这种思想中得到安慰。在交往中客观化了的世界仍然被理解为外在化的事实性。舅舅、姐妹、外甥，都生存于客观的实在之中，就事实性而言，类似于动物和岩石。但是这种客观化的世界观现在也可以理解为具有了主观意义。它最初的那种模糊
18 （比如对一个必须学会有关娘舅关系的传说的孩子来说）已从内部变成半透明的了。现在个人可以在其自身之内，在其主观存在的深处来进行观察，可以“发现作为舅舅的”自己。在此，内省由于总是表明社会化在某种程度上的成功，因而变成了一种发现制度意义的有效方法。①

我们必须把内在化的过程理解为包含外在化和客观化阶段的更大辩证过程的一个阶段。如不这样看，就会出现一种机械决定论的情况，个人在其中是由社会创造的，就象在自然界中原因引起结果一样。然而这种说法歪曲了社会现象。内在化不仅是社会现象的更大辩证过程的一部分，而且个人的社会化也是以一种辩证的方式出现的。② 个人不是一种被动的、僵滞的东西。相反，他是在长期的对话（就这个词的字面意义而言，即一种辩证的）过程中形成，他是这个过程的参与者。也就是说，个人不是被动地吸收，而是主动地利用这个交往世界（及其适当的

① 可以说，断言内省是在成功的社会化后理解社会实在的有效方法之说，也许可以沟通杜尔凯姆关于社会现象在主观上难以理解和韦伯关于社会现象可以理解这两种明显对立的看法。

② 米德在“我”（主格）以“我”（宾格，原文为the“I”and the“me”——译注）的概念中说明了社会化的这种辩证特征。参见前引书，第173页以下。

制度、角色和身份)。而且,个人一旦成为具有人格的人,具有了主观方面和客观方面都被认可的身份,那他就必定会继续参与维持他在其不断发展的经历中作为一个有人格之人的对话。这也就是说,个人继续既是社会世界的共同创造者,又是他自身的创造者。不论他改变关于实在的社会解释的力量多么渺小,他至少一定继续赞同使他成为一个人格人的那些解释。即使他否认这种共同创造(比如说作为一个实证主义的社会学家或心理学家),他也依然是他的世界的共同创造者——事实上,他对这一点的否认,也作为他的世界和他自己的一个形成因素加入了那个辩证过程。我们可以再一次用个人与语言之间的关系为例,来说明社会化的辩证过程。语言作为一种客观事实与个人相对,个人则通过与他人在语言上的相互作用而在主观上利用着语言。然而,在这种相互作用的过程中,个人不可避免地修改着语 19
言,即便(比如作为一个拘泥形式的语法学家)他否认这些修改的合法性。此外,他对语言的不断使用就是人类活动的一个部分,而人类活动又是语言的唯一的、本体论的基础。语言正是因为被他以及他人的不断使用才存在。换言之,就语言和作为整体的客观化了的交往世界而言,可以说正是个人不断地与塑造他的世界"回嘴",从而继续维持了作为实在的世界。

如果此命题成立的话,那么在交往中建造起来的世界首先是经验之秩序化,这一点现在就可以理解了。一种有意义的秩序或法则,被加在很多个人相互分离的经验和意义之上。[1] 说社

---

① "法则"这一术语,间接地取自杜尔凯姆,这是将他关于混乱(anomie法语"非秩序")的概念转换而得来的。后者最早出现在他的《论自杀》(格伦科,伊利诺斯州,自由出版社,1951)一书中,尤其可参阅第241页以下。

会是一个建造世界的活动，就是说它是秩序化的活动或法则化的活动。如前所述，这一点的前提在人类的生理构造中已被给定了。从生理学的角度来说，由于人不具备其他动物所拥有的秩序化机制，因而人不得不把自己的秩序加之于经验。人的社会性预先决定了这种秩序化活动的集体特征。对任何一种社会相互作用来说，经验之秩序化都具有局部性。每一种社会行动都意味着个人的意义导向了他人，不断发展的社会相互作用则意味着行动者的若干意义被整合成了一种共同意义的秩序。①如果认为，社会相互作用结果的这种法则化从一开始就必然产生出一种法则，它包含了参加活动的个人的一切分离的经验和意义的话，那就错了。如果一个人能想象最初起源时的社会(当然那是凭经验无法得到的)，那么他也许可以设想随着社会相互作用逐渐包括更为广泛的共同意义的领域时，这种共同法则扩展的范围。想象这个法则会包括全部个人意义，那是十分荒唐的。正如不可能存在完全社会化的个人一样，个人的意义总会
20 存在，它们保留在共同法则之外，或者存在于共同法则的边缘。事实上，正如稍后将要看到的，个人的边缘经验对于理解社会存在来说是非常重要的。尽管如此，存在着一种固有的逻辑，它驱使着每一道法则向着更广阔的意义领域扩展。虽然社会的秩序化活动绝不可能完全整体化，但我们可以说它是在向着整体化前进的。②

社会世界在客观和主观方面都形成了一个法则。客观法则

① 根据意义对社会活动的解释来源于韦伯。这个解释在交往世界中的含意则是由舒茨充分发展的。

② “整体化”一词来源于让-保罗·萨特。参见他的《辩证理性批判》第1卷(巴黎，加利马尔德公司，1960)。

是在客观化过程本身中给定的。语言的事实，即便从其自身考虑，也很容易看成是将秩序加之于经验之上。通过把区别和结构强加于不断发展的经验之流，语言遂得以法则化。当我们为一项经验命名时，它事实上是取自那经验之流，并作为被如此命名的实体被赋予了稳定性。通过给词汇加上句法和语法，语言进一步提供了关于各种关系的基本秩序。不了解它的秩序，就无法使用语言。可以说，每一种以经验为基础的语言，在发展中都形成了一种法则，或者用同样效果的话说，它是人们世世代代法则化活动的历史结果。最初的法则化行为，是说一项经验是*这个*，而*不是那个*。当这项经验最初汇合进包括了其他项经验的秩序时，随之而来的是严格的语言说明（是阳性，不是阴性，是单数而非复数，是名词不是动词等等），法则化行动意味着对一切可以从语言上客观化的经验的全面整理，意味着一种整体化的法则。

在语言的基础上，并且凭借语言，认识和规范的大厦建立起来了，它被认为是一个社会中的“知识”。每一个社会都用它所“知道”的东西，把关于解释的普遍顺序强加于经验之上，通过前边已讨论过的那种客观化过程，经验就变成了“客观知识”。在这个大厦中，只有相当小的一部分是由这种或那种理论构成的，尽管理论“知识”也非常重要，因为它常常包含了对于实在的种种“正式”解释。大多数在社会中客观化了的“知识”是前理论的，它由种种解释方案、道德格言，以及普通人和理论家们共有 21
的传统智慧的集合组成。在其“知识”体系的分化方面，各种社会的程度各不相同。无论它们如何不同，每个社会都为其成员提供了一个客观上适用的“知识”体系。参与社会就是分享其

“知识”，即共同生活在它的法则之下。

客观法则在社会化的过程中内在化了。正是由于个人的利用，它变成了个人自己对经验的主观整理。凭着这种利用，个人能够使自己的经历有意义。个人过去生活中的种种不相同的因素，按照他关于他自己和他人的状况的“客观认识”而得到了秩序化。他不断发展的经验被整合进了这个秩序之中（尽管为了顾及到这种整合，这个秩序也许不得不作修改）。未来也借着被投射进它之中的同一秩序而获得了一种有意义的形态。换句话说，生活在社会的世界，就是过一种有秩序的、有意义的生活。而社会，就其制度结构而言，在客观方面是秩序和意义的卫士，就其形成个人意识而言，在主观方面也是秩序和意义的卫士。

正是由于这个原因，与社会世界彻底脱离，即所谓越轨或失范，就形成了对个人的强有力的威胁。① 在这种状况下，个人丧失的不仅是情感方面令人满意的关系，他在经验方面也迷失了方向。在极端的情况下，他失却了对实在和身份的意识。他陷入了失范状态，因为他变得没有自己的世界了。个人的规范或法则是在与有意义的他人之对话中建立和维持的，所以，当这种对话被彻底打断时，个人也就陷入了混乱。当然，这类对话中断的背景也许各不相同。它们可能涉及到种种巨大的集体力量，例如这个人所属的整个社会团体丧失了它的地位；它们也可能只
22 属于个人经历的狭小范围，例如由于死亡、离婚或自然分离而失去了有意义的他人。因而除了个人的混乱状态之外，也可以谈

① “失范”（anomy）一词是杜尔凯姆的“混乱”（anomie）概念的英国化。它得到一些美国社会学家的偏爱，但罗伯特·默顿并不赞同（他企图把这个概念归入他的结构功能理论中，因而仍然保留了它的法语拼法〔anomie〕）。我们仅因行文上的理由而采用了英国化的拼法。

论集体的混乱状态。在这两种情况下，个人据以使自己的生活有意义并认识自己的身份的基本秩序，会处于分崩离析的过程中。由于在心理上具有灾难性的后果，个人不仅将失落其道德上的方向，其认识上的方向也将变得不确定了。就在其起维持作用的对话开始断裂的时刻，世界开始动摇了。

因此，在社会中建立起来的法则，就其最重要的方面而言，也许可以被理解为抗拒恐怖的避难所。换一种不同的说法，社会最重要的功能是法则化。这个方面的人类学前提，是人类对意义的渴求，这种渴求似乎具有本能的力量。人生来就不得不把有意义的秩序强加于实在之上。然而，这种秩序以使世界结构秩序化的社会活动为前提。脱离社会，会使个人面临着多种危险，他不可能只身与这些危险搏斗，在极端的情况下，还会使个人面临紧迫的毁灭性的危险。脱离社会也使个人在心理上遭受难以忍受的压力，这些压力的根基，是人类具有社会性的事实。但是，这种脱离造成的根本危险，是无意义这一危险。这种危险的突出表现是那么一种恶梦，在其中，个人被淹没在一个无秩序、无意义而又疯狂的世界里。实在与身份可怕地变成了无意义的恐怖形象。在受到保护而免遭那种混乱的恐怖之彻底“疯狂”的意义上，处于社会之中，就是确切意义上的“健全”。极度混乱使人无法忍受到这样的地步，以致于人宁可死也不愿要它。相反，人们希望在一个正常有序的世界之内生活，也许可以以一切献祭（牺牲）和受难，甚至以生命本身为代价（如果个人认为这种终极牺牲具有法则的意义的话）。①

① 这里暗示了存在着失范的（丧失法则的）自杀，也存在着规范的（寻求法则的）自杀，杜尔凯姆在论及利他主义的自杀（《论自杀》第217页以下）时提到了这一点，但并未展开论述。

如果看一看个人生活中的边缘情境，也就是他在其中被驱近或驱出决定他日常生存的秩序之边缘情境的话，社会秩序具有的保护性质也就变得尤其清楚了。① 这种边缘情境通常出现
23 在睡梦和幻想中。它们会作为萦绕心头的怀疑而出现在意识的地平线上，即怀疑世界除了其"正常的"一面外还有另外一面，也就是说，关于实在的过去接受的解释，也许是不稳固的，或者甚至是具有欺骗性的。② 这样的怀疑波及到自我和他人的身份，就会出现分裂性变态的可能性。一旦这些怀疑侵入意识的核心领域，它们必定呈现出现代精神病学称为神经病或精神病的症状。无论这些症状在认识论上性质如何（这些症状通常被精神病学太自信地下了判断，恰恰是因为它牢牢地扎根于对于实在的那些日常的、"正式的"和社会的解释中），它们对于个人造成的最深切恐怖在于，它们对他过去的有效法则构成了威胁。然而，最严重的边缘情境是死亡。③ 在目睹他人之死（当然，特别是有意义的他人）以及预期自己的死亡时，个人不得不深深地怀疑关于他在社会中"正常生活"的特定的认识和规范的有效方法。死亡向社会提出了一个可怕的问题，不仅因为它明显地威胁人类关系的连续性，而且因为它威胁着关于社会赖以生存之秩序的基本设想。

换言之，人类存在的边缘情境揭示了一切社会世界固有的

---

① "边缘情景"概念来源于卡尔·雅斯贝斯。参见其《哲学》(1932)一书。

② 对于实在的"另一方面"的见解由罗伯特·穆希尔在其未完成的巨著《没有特性的人》这本小说中发展了，这是该书的主题。至于批评性的讨论，参见恩斯特·凯瑟尔和埃瑟尼·韦尔金斯的《罗伯特·穆希尔》(斯图加特，柯尔哈默公司，1962)。

③ 作为最重要的边缘情境的死亡概念，来源于马丁·海德格尔。参见他的《存在与时间》(1929)。

不稳定性。每一种在社会中得到定义的实在，仍然受到潜伏的“非实在”的威胁。每一条在社会中构成的法则，都必然不断面临着崩溃而陷入极度混乱的可能性。从社会的角度来看，每一条法则都是从大量无意义中分割出来的意义领域，是无形、黑暗、不吉祥的丛林中间一块小小的清晰的空地。从个人的角度来看，每一条法则都象征着生命中明亮的黎明，它脆弱地支撑着，以抗拒“黑夜”那不吉祥的阴影。从这个角度来看，每一条法则都是一座大厦，它面对着混乱之强大的异己力量。人们必然要不惜代价地阻止这种混乱的迫近。为了保证这一点，每一个 24
社会都发展了有助于其成员保持“已定向的实在”（即留在“正式”定义了的实在之内）和“回到实在”（即从非实在的边缘回到社会中确定了的法则上来）的方法。稍后我们必须更切近地来考察这些方法。目前我们只需说，社会为个人提供了各种各样的方法，去避开极度混乱的可怕世界，并使之逗留在既定法则的安全境界之内。

社会的世界希望尽可能地被认为是理所当然的。① 这种当然的性质在多大程度上内在化，就可以说社会化在多大程度上获得了成功。个人把社会秩序的关键意义看成是有用的、可取的或正确的，这还不够。如果个人把它们看成是不可避免的，是事物的普遍性质的一部分，那就好得多（说好得多，是从社会稳定性的角度而言）。如果能达到这一步，那么严重偏离在社会中被定义了的程序的个人，就不仅仅被视为傻瓜或无赖，而且被视为疯子。于是，就主观方面而言，严重偏离不仅会引起道德上的

① 关于“被视为理所当然的世界”的概念来源于舒茨，参见其《论文集》第1卷，第207页以下。

罪感，而且还会引起对于疯狂的恐怖。例如，一个社会的性方面的程序之所以被视为理所当然，不仅仅是作为有好处的或道德上正当的安排，而且是作为“人之天性”的不可避免的表现。所谓“同性恋恐慌”就可以有力地说明由于否定这个程序而引起的恐怖。这并不是否认这种恐慌也可以由重实际的理解和良心的不安所加强，但是它的基本动因是由于害怕被推进使人离开人的正常秩序的外部黑暗中。换句话说，制度的程序被赋予了一种本体的地位，以致于否认它们就是否认存在自身——事物普遍秩序之存在，当然，还有个人自已在这个秩序中的存在。

只要在社会中确定的法则获得了理所当然的性质，其意义
25 与被认为是内在于宇宙中的基本意义之相互融合就会发生。法则与宇宙和谐似乎总是同时共存的。在古代社会中，法则作为微观世界的反映而出现，人的世界是内在于宇宙自身的意义的表现。在现代社会，人造的社会世界的这种古老的有序化很可能采取了关于人的性质而非关于宇宙的性质的“科学”命题之形式。① 无论在历史上采取什么形式，人造秩序的倾向都是要投射进宇宙自身中。② 不难了解，这种投射会如何稳定那单薄脆弱的法则结构，尽管这种稳定的方式有待于进一步的考察。总之，一旦法则被认为当然属于“事物之性质”，被从宇宙学或人类学方面进行理解时，它就被赋予了一种稳定性，这种稳定性源于比人类

① “宇宙化或有序化”的概念，来源于米尔西亚·埃利亚德。参见其《宇宙与历史》（纽约，哈波公司，1959），第10页以下。（在西方语言中，“宇宙”与“和谐”、“有序”同为一词，因为无序混沌的世界不能称为宇宙〔cosmos〕，而只是大混乱〔chaos〕，所以“宇宙化”也就含有“有序化”的意思。——译注）

② 关于“投射”的概念，最早由路德维希·费尔巴哈所发展。马克思与尼采都从费尔巴哈那里采用了这一概念，而尼采之采用这一概念，对弗洛伊德尤为重要。

的种种历史上的努力更有力的源泉。正是在这一点上，宗教进入我们的论证之中是十分重要的。

宗教是人建立神圣宇宙的活动。① 换一种说法，宗教是用神圣的方式来进行秩序化的。在此，神圣意指一种神秘而又令人敬畏的力量之性质，它不是人，然而却与人有关联，人们相信它处于某些经验对象之中。② 这种性质可以属于自然的或人造的对象，属于动物或者人，或者人类文化的客观化的结果。有神圣的岩石，神圣的工具，神圣的牛。酋长可以被神圣化，一种特定的习俗或制度也可以被神圣化。时间与空间可以被赋予神的特性，例如神圣的地方和神圣的季节等等。这种特性最后也可以体现在神圣的存在物之中——从极为局限的地方精灵到各种宇宙大神。而后者又可以转化为统治宇宙的终极力量或原则，人们不再根据人去设想它们，但仍然赋予了它们神圣的地位。神圣者在历史上的表现形式是多种多样的，尽管从交叉文化的角度可以发现有某些统一形式存在（在此姑不论这些形式是否应该解释为来自文化的传播或人的宗教幻想的内在逻辑）。神圣者被认为是从日常生活的规范习惯中"突出来的"，是某种超常 26
的、有潜在危险的东西，尽管它的危险可以被制服，它的力量

① 这个定义来源于鲁道夫·奥托及埃利亚德。关于社会学对宗教定义问题的讨论，参见本书附录一。在此把宗教定义为一种人类活动，因为这是宗教表现为一种经验现象的方式。在这个定义之内，关于宗教是否也可能是某种超出人类活动的东西的问题，仍然被括在括号中存而不论，因为任何想达到科学理解的努力，当然都必须将这个问题存而不论。

② 关于对神圣概念的阐明，参见奥托的《神圣者》(慕尼黑，伯克公司，1963)；格拉尔达斯·范·德·莱乌的《宗教的本质和表现》(伦敦，乔治·阿伦和昂温出版社，1933)；埃利亚德的《神圣与世俗》(汉堡，罗沃尔特公司，1957)；杜尔凯姆在其《宗教生活之基本形式》(纽约，柯利尔图书公司，1961)一书中也采用了关于神圣与世俗的两分法。

可以被利用来满足日常生活之需要。虽然神圣者并不被理解为人，然而它与人有关联，与人相关联的方式是其他任何非人现象（尤其是非神圣性质的现象）不具备的。所以，宗教所设定的宇宙既超越于人，又包含着人。神圣的宇宙作为超越于人的巨大有力的实在与人相遇。然而这个实在又向人发话，将人的生命安置在一种具有终极意义的秩序中。

在这种层次上，神圣的反义词是世俗，可以简单地将其定义为神圣性质的匮乏。所有并未“突出来”成为神圣的现象都是世俗的。日常生活的程序都是世俗的，除非能够证明它们在后来被认为以这种或那种方式输入了神圣的力量（如从事神圣的工作）。然而，即便在这种情况下，被认为属于生活本身的普通事件之神圣性质，仍然保留有其非常的特点，即要通过种种仪式去象征性地重新肯定的特点，而失去这种特点就相当于世俗化，相当于把这些事件看作仅仅是世俗的东西。把实在分为神圣与世俗两个部分（尽管二者互相关联），这种二分法是内在于宗教活动中的。因此，对任何宗教现象之分析来说，它显然都很重要。

然而在更深一个层次上，神圣有另一个与它相反的范畴，即“混沌”的范畴。① 神圣的宇宙秩序从混沌中产生，并作为它的可怕的反面与混沌相对立。秩序与混沌的对立常常在各种关于宇宙起源的神话中得到表述。神圣的宇宙在实在之秩序化中既超越人又包括人，因此它给人提供了抵抗极度混乱之恐怖的终极保护物。处于与神圣宇宙的“正确”关系中，就阻挡了混沌之可怕威胁，而脱离这种“正常”关系，就将被抛至无意义的深渊之边

① 参见埃利亚德的《宇宙与历史》。

缘。在此注意一下英语的"混沌"一词，来源于希腊语"裂缝"一 27
词，而"宗教"一词来源于拉丁语"留心"一词，这并不离题。毫无疑问，宗教徒所留心的东西，首先是神圣者的种种表现形式中固有的一切危险力量。但是，在这危险之后，是另一个可怕得多的危险，即一个人可能失去与神圣者的一切联系，同时被混沌所吞没。正如我们所见，一切法则的建构都是为了阻止这种恐怖迫近。然而，正是在神圣的宇宙秩序中，这些建构才得到了它们的最终的完成——精确地说，是达到了神化的地步。

人类存在从本质上说，是不可避免的外在化活动。在外在化的过程中，人向实在倾注了意义。每一个人类社会都是外在化了的、客观化了的意义大厦，它总是力图成为一个有意义的整体。每一个社会都在建造一个在人看来是有意义的世界，这是一项永不会完结的事业。秩序化或宇宙化，意味着把这个对人来说具有意义的世界，等同于世界本身，前者以后者为基础，并在基本结构上反映它或来源于它。这样一个宇宙，作为人类法则的终极根基和终极证明，并不必然需要神圣化。尤其是在现代，一直存在着进行秩序化的彻底世俗性的企图，其中现代科学是迄今最重要的努力。然而，可以有把握地说，最初的一切秩序化都具有神圣的特征。不仅在我们现在称为文明之前的人类在地球上生存的几千年当中，就是在人类历史的大部分时间中，都是如此。从历史看，人类的世界大多数都是神圣化了的世界。事实上，似乎首先只有借助于神圣者，人才有可能设想一个宇宙。①

① 参见埃利亚德的《神圣与世俗》第38页："世界让自己作为'世界'、作为'宇宙'得到理解，因为它自身是作为神圣的世界而呈现的。"

因此可以说，在人类建造世界的活动中，宗教起着一种战略
作用。宗教意味着最大限度地达到人的自我外在化，最大限度
28 地达到人向实在输入他自己的意义之目的。宗教意味着把人类
秩序投射进了存在之整体。换言之，宗教是把整个宇宙设想为
对人来说具有意义的大胆尝试。

第二章　宗教与世界的维系

一切在社会中建造起来的世界天生都是不稳定的。它们靠人类活动支持，因而不断地受到人类的自私自利和愚蠢行为的威胁。由于个人之间的利益冲突，体制化的程序遭到破坏。个人常常完全忘了它们，或者不能首先了解它们。社会化和社会控制的基本过程在其获得成功的程度上，可以减轻这些威胁。社会化力图保证在社会世界的最重要特征方面不断取得一致意见。社会控制则力图在可以容忍的限度内去控制个人或团体的反抗。然而还有另外一种相当重要的过程也存在着，它的作用是支持正在晃动的社会秩序之大厦。这就是合理化的过程。①

合理化是指用来解释和证明社会秩序合理的在社会中客观化了的“知识”。换言之，合理化论证是要回答任何一种关于制度安排之原因的问题。关于这条定义，我们应该注意几点。合理化论证属于社会客观事物的范围，也就是说，属于被认为是某个假定集团内的“知识”的那种东西。这就意味着它们具有客观性的地位，与仅仅是个人对社会事件之“原因”和“理由”的认识相当不同。而且，合理化论证的特点既是认识性的，又是规范性的。它们并非只告诫人们应该是什么。通常它们仅

① “合理化”这一术语取自韦伯，然而这里是在更广的意义上使用的。

30 仅提出实际是什么。例如，有关亲属方面的道德教训，可以用这样一句话来表示："你不该同你的姐姐睡觉。"这显然是在进行合理化论证。但是关于亲属关系的认识上的断定，如"你是某某的兄弟；她是你的姐姐，"则是在一种更为基本的意义上进行合理化论证。说得简单些，合理化的出发点是说明"什么是什么"。只有在这种认识性的基础上，规范性的命题才可能有意义。最后，把合理化等同理论上的观念化，是一个严重的错误。①当然，"观念"可能对合理化的目的是重要的。但是，在一个社会中被认为是"知识"的东西，绝对不等同于存在于这个社会之中的观念体系。总有一些人对"观念"感兴趣，但是他们从来不过是极少数。如果合理化必须由在理论上连贯一致的命题组成，那么它就会只为少数具有这种理论兴趣的知识分子而支持社会秩序，这种看法显然是不实际的。事实上大多数合理化都具有前理论的特征。

综上所述，十分清楚，在某种意义上，所有在社会中客观化了的"知识"都在进行合理化论证。一个社会的法则，首先只是凭它的存在而证明自身是合理的。各种制度组成了人类活动的结构。当制度的各种意义被整合为法则之时，这些制度的合理性事实上就得到了论证，以致于制度化的行动在其执行者眼中似乎就是"自明"的了。我们论及社会秩序的客观性时，已经暗示过这种层次上的合理性。换言之，在社会中建造的世界，凭借其客观事实性而证明了自己的合理性。然而，在任何社会中，各种

① 知识社会学的主要弱点，至今一直是被普遍认为是注意力太集中于理论的观念化。本书作者在知识社会学方面一直受到舒茨的巨大影响，他坚持认为社会学方面最有关的认识恰恰是普通人的认识，即"常识性的认识，"而不是知识分子的理论构造。

附加的合理化论证也总是必要的。这种必要性的基础，是社会化及社会控制的问题。如果一个社会的法则要一代一代传下去，以使得新的一代也将"居住"在同样一个社会世界，那么，必然会有种种合理化公式来回答新一代脑子中不可避免会出现的问题。孩子们想要知道"为什么"。他们的教师必须提供令人信服的答案。而且正如我们所见，社会化是永远不会完成的。不仅是孩 31
子们，就连成年人同样也会"忘却"那些合理化答案，他们需要再三提醒。也就是说，合理化公式必须不断地重复。显然，这种重复在集体或个人危机到来的时候特别重要，因为在那种时候，"遗忘的"危险尤其严重。社会控制的任何一种运用，也要求超出制度安排之自我论证的事实性的合理化，因为恰恰是这种事实性遭到了要受控制的反抗者们的怀疑。反抗越尖锐，用来制服它的手段也就越严厉，而附加的种种合理化论证也就越重要。这些合理化论证既要解释为什么不能容忍反抗，又要证明镇压反抗手段的合理性。于是，人们也许会说，只要不存在任何诘难，社会世界之事实性或它的任何部分之事实性，对于自我论证已经足够了。当一种诘难无论以何种形式出现时，这种事实性就不再可能是理所当然的了。于是就必须解释，对那些诘难者和遇到诘难的人解释社会秩序的合理性。必须使孩子们信服，也必须使教师们信服。对作恶者应进行令人信服的谴责，但这种谴责也必须用来证明他们的审判者是合理正确的。诘难的程度越严重，作为答案的合理化论证就越缜密。

因此，合理化在种种不同的层次上都会出现。首先，人们可以区别自我论证合理的事实性与(可以说是)由于怀疑事实性而必然引出的第二种合理化论证之间的差异。人们还可以再进一

步去区分第二种合理化的各种不同层次。在前理论层次，我们可以发现存在着传统的简单肯定。其例证如："这就是如何去做事的方法。"接着是初期理论层次(尽管几乎不包括在"观念"范畴之内)。在这个层次上，合理化论证采取了谚语、道德箴言和
32 传统格言等形式。这类进行合理化论证的口传知识可以在神话、传说或民间故事中进一步发展和流传，只有在此之后，人们才会看到明显的理论性的合理化论证，由于它们的出现，社会秩序的各个部分才得以凭借专门化了的"知识"体系得到解释和证明。最后是高度理论化的结构，通过它，社会的法则从总体上被证实是合理的，在其中，所有不全面的合理化论证都从理论上被整合进一个包罗万象的世界观之中了。可以这样来描述这最后一个层次：在此，社会的法则获得了理论上的自我意识。

对于合理化来说，既有客观的一面，又有主观的一面。合理化作为关于实在的客观上有效的和可行的解释而存在。它们是社会的客观化"知识"的一部分。然而，假如要在支撑社会秩序方面有效，它们就必须内在化，并用来在主观方面解释实在。也就是说，有效的合理化意味着在对实在的主观解释与客观解释之间建立对称。在社会中被解释的世界之实在性，在外部必须通过人们相互间的对话得以维持，在内部则靠个人在其意识之内对世界的理解来维持。因此，一切形式的合理化之基本目的，也可以说是在主观和客观的层次上维持实在。

定义了这两个术语之后，我们很容易看到，合理化的范围比宗教的范围广阔得多。但是二者之间存在着重要的联系。这种联系可以简单地这样予以说明：宗教一直是历史上流传最广、最为有效的合理化工具。一切合理化都在维持在社会中得到解释

的实在。宗教如此有效地证明了实在的合理，因为它把经验社会之不稳定的实在结构与终极实在联系起来了。社会世界的脆弱的实在性之根基，是神圣的实在，后者在定义上就超越了人类意义和人类活动之偶然性。

通过询问一个关于世界建造方面的方针问题，我们就能够 33
清楚地认识到宗教合理化论证的功效。如果一个集摩西和马基亚维利于一身的人物，他就可以向自己提出下列问题：现在从虚无中建立起来的制度秩序在将来的延续，如何能得到最可靠的保证呢？对这个问题的一个明显答案是依靠力量。但是，假定一切力量和手段都有效地利用了——一切敌人都被消灭了；一切强制性的方法都掌握在自己的手中；为了把力量传给指定的继承者也已准备好了适当的可靠的条件。即便如此，由于新秩序的新颖性和极其明显的不稳定性，合理化的问题仍然存在，甚至更加紧迫。采用下述方针仍是解决这个问题的最佳途径：这样来解释制度秩序，以便可以尽可能多地掩盖其被建造的性质。让印有来自虚无基地标记的制度秩序，以某种在时间的开端或者至少在这个团体的开端时就一直存在的东西的身份出现。让人们忘却这个秩序是人建立的，并继续依赖于人们的同意。让他们相信，在根据已加诸他们的那些制度程序所进行的活动中，他们正在实现关于他们自己之存在的最深切的愿望，正在使他们自己处于与宇宙之基本秩序和谐一致的关系中。一言以蔽之：建立起宗教的合理化论证。当然，这样做所采取的方法，在历史上有多种多样的形式。在人类大部分历史中，这个基本方针以这种或那种方式得到了采用。实际上，以冷静的思考来设想整个事情的摩西-马基雅维利的例子，也许并非全是空想。在宗教

史上一直存在着非常冷静的头脑。

宗教通过赋予社会制度终极有效的本体论地位，即通过把它们置于一个神圣而又和谐的参照系之内，从而证明了它们的
34 合理。我们可以从（按其自身的定义是）超越历史和人的高度来看待人类活动的历史结构。这一点可以用不同的方法来做到。也许，这种合理化的最古老的形式，是把制度秩序视为直接反映或表现了宇宙的神圣结构，也就是把社会和宇宙之间的关系视为微观世界与宏观世界之间的关系这一概念。①"在此下界"的每一样东西，在上界都有其类似物。通过参与制度秩序，人实际上参与了神圣的宇宙。例如，亲属关系的结构，延展而超出了人的范围，一切存在（包括神的存在）都被认为具有社会中所给定的那种亲属关系的结构。②因而不仅有图腾的"社会学"，还有图腾的"宇宙学"。亲属关系方面的社会制度仅仅反映了一切存在的大"家庭"，神在较高的层次上参与了这个家庭。人类的两性关系反映了神的创造性。每一个人类家庭，不仅从再现，而且从体现它的意义上，都反映了宇宙的结构。或者我们可以以另一种重要的情形为例。政治的结构就是把神圣的宇宙之力量扩展到了人的领域。政治权力被认为是神的代理者，或者被理想化为神的具体体现。于是，人间的权力、政府和惩罚，都成了神圣的现象，或者说，成了神力冲击人类生活的渠道。统治者代表神说

① 关于微观/宏观体系，见埃利亚德的《宇宙与历史》和艾利克·沃格林的《秩序与历史》第1卷（巴菫·路基，路易斯安那州立大学出版社，1956）。沃格林关于"宇宙论文明"的概念以及文明通过他所谓"存在中的跳跃"而断裂的概念，对本书目前的论证至关重要。

② 关于亲属关系结构的"宇宙"含意，参见杜尔凯姆的《宗教生活之基本形式》，也可参见克劳德·列维-斯特劳斯的《亲属关系的初级结构》（巴黎，法国大学出版社，1949）以及《野性的思维》（巴黎，浦隆公司，1962）。

话，或者就是神，而服从他就是与神的世界保持正常关系。

证明社会秩序合理的微观世界-宏观世界体系，虽是原始社会和古代社会的典型，但在大多数文明中，它一直都在演化。随着人类思想的某些发展超越了严格的神话世界观（这是一种认为神圣力量不断渗入人类经验的世界观），这种变化也许是不可避免的。在东亚文明中，虽然微观世界—宏观世界体系的本质特征仍旧完好无缺，但神话的合理化论证已演变为高度抽象的哲学和神学范畴①。例如在中国，甚至极富理性的、实际起着 35
世俗化作用的“道”（指事物的“正常秩序”或“正确道路”）的概念的非神话化形式，也认可了把制度结构视为宇宙秩序反映的延续下来的概念。另一方面，在印度，达磨（“法”）的概念（指社会责任，特别是种姓的责任）将个人和宇宙的普遍秩序联系在一起，在大多数对宇宙普遍秩序所作的完全的重新解释过时之后，它却还存在着。在以色列，由于信仰彻底超验的历史中的上帝，这种体系被突破了。而在希腊，这种体系之突破，是因为把人的灵魂设定为理性地整理世界的基础。②后两种变化对宗教合理化有着深刻的影响。在以色列，这种变化导致人们根据所揭示的神命来解释制度，而在希腊，这种解释则建立在对人的本质作理性的设想之种种假说的基础上。就以色列和希腊的例子来看，这种变化本身已携带了关于社会秩序的世俗化观点之种子。目前，我们不必考虑后来的历史发展，也不必考虑这个事实，即，

① 关于微观/宏观体系在社会学上的含意，见韦伯关于印度宗教及中国宗教的社会学著作；也可参见马希尔·格拉尼特的《中国人的思维》（巴黎，阿尔宾米歇尔公司，1934）。

② 对以色列和希腊突破微观/宏观体系的详细分析，分别参见沃格林的前引书，第1卷和第2—3卷。

一直到我们这个时代，大多数民众仍然继续从基本上是古代的角度来设想社会，尽管对实在之“正式”解释已有了种种变化。应予强调的重要的事情是，即使在微观世界-宏观世界体系被突破的地方，宗教在很多个世纪中仍然是合理化力量的核心。以色列民族在其作为独立社会而存在的整个过程中，都是根据神所揭示的律法来证明其制度之合理的。①希腊城邦及其种种附属制度，一直从宗教的角度得到其合理性的论证，这些合理化论证甚至能够延伸而运用于以后时代的罗马帝国。②

我们再重申一下，从历史上看，宗教在合理化过程中的关键作用，可以根据宗教将人类现象“定置”于宇宙参照框架的那种独特能力来说明。一切合理化都是用来维持实在——即在特定的人类集体中得到解说的实在。宗教合理化的目的，是把人类解说的实在与终极的、普遍的、神圣的实在联系起来。于是人类活
36 动的内在不稳定和转瞬即逝的结构，就被赋予了最终的可靠性和永久性的外表。换言之，人造的法则被赋予了一种宇宙地位。

当然，这种宇宙化或秩序化不仅涉及全面的法则结构，而且涉及一个既定社会中的特定制度和角色。它们被赋予的宇宙地位是被客观化了的，也就是说，这种地位是所讨论的制度和角色之客观有效实在性的组成部分。例如，神圣亲属关系的制度和代表它的某些角色，都被理解为人之世界与神之世界的重要纽带。对这种制度涉及的力量的宗教合理化论证，并不是作为少

① 关于以色列的宗教合理化，参见R·德·沃克斯的《旧约的制度》(巴黎，舍夫出版社，1961)，这部著作目前有英文版可用。

② 关于希腊罗马的宗教合理化，宗教社会学方面的经典著作仍然是弗斯特尔·德·柯朗基斯的《古代城邦》。这部著作因其对杜尔凯姆关于宗教的思考有影响，特别有意思。

数理论家的事后辩护而出现的，它是随着普通人在日常生活中与制度相遇而客观地出现的。如果普通人被恰当地社会化而进入其社会的实在性，他就不可能设想国王意味着什么，除非他是一个代表着宇宙的基本秩序的角色的承担者——事实上，这个假设也适用于国王本身。用这种方式，人们可以“体验”到制度的宇宙地位，只要他们在普通事件的过程中与它发生了接触。①

无论从制度客观性还是从个人主观意识的角度去看，这类合理化带来的“利益”都是显而易见的。一切制度都具有客观性的特征，而对它们的合理化论证，无论内容如何，都必定会继续加强这种客观性。然而，宗教的合理化论证，是把各种制度的在社会中解说过的实在置于宇宙的终极实在中，即置于实在“自身”之中。于是，制度就获得了必然的、稳固的和持久的外表，类似于归之于神灵自身的那些性质。从经验上看，制度总是变化的，总要随着制度的基石——人类活动局面的变化而变化。制度总是不仅受到时间沧桑变化的威胁，而且受到团体（建立制度本是要调节它们的活动）之间冲突和分歧的威胁。另一方面，根据宇宙 37
合理化论证，制度又被魔术般地提高到这些人类的、历史的偶然性之上。它们变成了不可避免的，因为不仅人，而且神都认为它们是当然的。当它们被理解为只是宇宙基础结构的表现形式时，它们在经验上的脆弱性就变成了具有超力量的稳定性。它们超越了个人的死亡和所有集体的瓦解，因为它们现在的基础是神圣时间，而在神圣时间内，人类历史只不过是一个插曲。于是，在某种意义上，制度变成了不朽的。

① 关于神圣王权，可参见亨利·弗兰克福特《王权与诸神》(芝加哥，芝加哥大学出版社，1948)。

从个人主观意识的角度看，制度的宇宙化或秩序化允许个人在其被期待扮演的社会角色中，拥有认识上和规范上正确的终极意义。人所扮演的角色总是有赖于他人的认可。个人只能在他人把他与角色等同起来的范围内，把自己等同于那个角色。一旦角色及角色所属的制度获得了宇宙的意义，个人与角色的自我认同就获得了更广的范围。因为现在不仅是人类中的他人承认他在一定程度上适合于那个角色，而且那些超人类的他人（宇宙性合理化论证使之居于宇宙之中）也承认了这一点。个人与角色的自我认同相应地变得更深、更稳定。无论社会凭借宇宙的真理把他等同于什么，他就会是什么，而且他的社会存在已植根于宇宙之神圣实在性之中。再者，超越具有腐蚀性的时间，在此是非常重要的。有一条阿拉伯谚语简明地表达了这一点："人老在忘记，神总是记得。"在人所忘记的各种事情中，有一件就是他们在社会游戏中相互的认可。社会身份以及与之相应的角色，是由他人分配给个人的，然而，他人却相当容易改变或撤回这种分配。他们"忘却"了个人曾经是什么人，而且，由于承认与自我
88 承认之间的固有辩证关系，严重地威胁着个人自己对身份的记忆。如果他能假定无论如何上帝是会记得的，那么他的脆弱的自我认同就会从他人变化不定的反应中获得稳固可靠的基础。于是，上帝就成了最可信赖而且有终极意义的他人。①

只要对社会与宇宙间关系的微观-宏观理解占了上风，这两方面的对应就会很有代表性地扩展到特定的角色。这些角色会被理解为是对那些据认为由它们所代表的宇宙实在的模仿性

① 当然，这里的讨论是把米德的一些重要概念应用到了宗教社会心理学领域。

的复制品。一切社会角色都是客观化了的意义的较大复合体之再现。① 例如，父亲这个角色，就再现了被归之于家庭制度以及(更一般地)归之于制度化的两性和人际关系的多种意义。当这个角色在模仿方面被证明是合理的——父亲“在此下界”复现了“在上界”有其神圣原型的创造、权威、或仁爱的行为之时——它的再现性质就大大增加了。人的意义之再现，成了对具有神性的神秘事物的模仿。性交是模仿宇宙之创造，父亲的权威是模仿诸神的权威，父亲的关切是神的关切之摹拟。于是，就像制度一样，角色被赋予了不朽的性质。它们的客观性也高出并超越了它们“暂时”的承担者即个人的弱点，得到了极大的加强。父亲这个角色，作为神所给定的事实性与个人相对，不仅可设想的个人自己冒犯它的行为不可能从根本上触动它，而且一切可设想的历史变迁也不可能从根本上触动它。对于偏离了所规定的角色表演的个人，这种合理化有着极其有力的内在的约束力，这一点无须多加说明。

但是，即便在宗教合理化不足以造成宇宙化或秩序化，未能把人的行为变为模仿性再现的地方，它仍然能够让个人以它们(指角色)绝不只是短暂的人类产物这一更大信念，去扮演他的种种角色。无论如何，那些由于宗教的戒命和约束而受到特别
限制的角色，也将以这种方式“得益”。例如，甚至在我们自己的 39
社会中，在性关系、家庭和婚姻未被从摹拟宇宙过程的角度证明为合理的地方，属于这些制度范围的角色也都得到了宗教合理化论证的有效支持。一个特定的历史中的社会的各种偶然形态，

① 这里关于作为“再现”的角色的讨论，得益于杜尔凯姆和米德；杜尔凯姆的这一术语被放进了米德研究社会心理学的方法之中。

产生于人类两性关系的多形态而易变的材料中的各种特殊制度，都根据神命、"自然法则"以及神圣的宣誓被证明为合理的。所以，甚至到今天，父亲的角色也不仅具有某种非人格的性质（即可以与扮演他的特定人物分离，这是一种属于所谓社会角色的性质），而且在宗教为之所作的合理化论证中，凭借它与在地上创立了角色所属之秩序的天父的关系，这种性质变成了一种超人格的性质。

正如宗教合理化根据宇宙的包罗万象的神圣秩序来解释社会秩序一样，它也把无秩序（它是一切在社会中建构的法则的对立面）与吞没一切的混沌之深渊（它是神圣者最古老的对手）联系起来。违反社会秩序总是在冒陷入极度混乱的危险。然而，违反在宗教方面被证明是合理的社会秩序，就是与原始的黑暗势力签订契约。当实在已在社会中得到解说，否认它就是冒落入非实在的危险，因为要想长期保持单干，不要社会支持自己对世界的相反解说，几乎是不可能的。当在社会中被解说的实在已被等同于宇宙的终极实在时，对它的否定就表现出既邪恶又疯狂的性质。否定者将冒陷入所谓负面实在的危险——如果愿意，还可称之为恶魔的实在。这一点在那些古代神话中表现得很清楚，那些神话描写了世界的神圣秩序（如中国的"道"，印度的"磨达"。埃及的"马阿特"）与一个下界或反世界的对立，这种世界拥有它自己的——反面的、混乱的、彻底毁灭其中一切的——实在，那是恶魔鬼怪的王国。一旦特定的宗教传统摆脱了神话，当
40 然这种形象也就改变了。这种变化是以极其复杂的方式发生的，例如，后来的印度思想就以这种方式发展了关于天则（rta）和反天则（an-rta）的原始二分法。但是，光明与黑暗，有法则的

稳定与无秩序的放纵之间的基本对抗仍然在起作用。因此，违背人的“法”(dharma)，不仅是一种违抗社会的道德罪过，也是一种违抗既包括神，又包括人，事实上包括一切存在物的终极秩序的暴行。

人总在忘却，因此必须一次次地提醒他们。事实上我们可以论证，建立文化的最古老和最重要的先决条件，就是设立这种“提醒者”的制度，如果考虑到这些制度所要反对的人的“健忘”性质，这种制度在若干世纪之中的可怕性质就完全符合逻辑了。[①] 宗教仪式一直是这种“提醒”过程中的关键手段。它一次又一次地向那些参与仪式的人呈现实在的基本定义及其适当的合理化论证。一个人在历史上往回走得越远，他就会越多地发现仪式活动中包含的宗教观念化(典型地体现在神话形式中)——用更现代的术语来说，即崇拜中包含的神学。可以举一个最好的例证：最早的宗教表达形式总是以仪式为特征的。[②] 仪式行动〔希腊人称它为ergon即“工作”(work)，顺便说说，我们的“喧闹宴会”(orgy)一词就来源于它〕一般是由两个方面构成的——不得不做的事(dromena)和不得不说的事(legoumena)。举行仪

① “如何能为人类创造出记忆？如何能在人类那一半是愚蠢，一半是反复无常的理智——那是健忘的化身——里把什么东西留下印象而使之牢记不忘？正如我们能够想象到的，用来解决这个古老问题的手段从来不是温文尔雅的。事实上，在人类最早的历史中，没有什么比其记忆术更为可怕的了。‘把一样东西在记忆里打下烙印，使它留在那里；只有能够不断刺痛人的东西才容易粘住’—— 这是一句最古老的，不幸也是最持久的心理格言……无论人在什么时候认为有必要为自己创造一点记忆，他的努力都伴随着痛苦、流血和牺牲。”参见弗里德利希·尼采的《道德世系》(纽约州，花园城，达布尔代——安索尔公司，1956)，第192页以下。

② 杜尔凯姆着重强调过体现在仪式中的宗教的概念，他对罗伯特·威尔的影响体现在后者的重要著作《礼仪》中。也可参见S·莫温克尔的《宗教与礼仪》(1953)和H.J.克劳士的《以色列的礼拜仪式》(1954)。

式是与重复神圣公式(它一次又一次地呈现出神的名字和事迹)密切联系在一起的。换言之,宗教的观念化是以宗教活动为基础的,它与宗教活动的关系,类似于人类活动与其产品之间的辩证关系,后者我们已在更广的背景中讨论过。宗教行为与宗教合理化论证,仪式与神话,不得不做与不得不说的东西,共同地起着回忆体现在文化及其主要制度中的传统意义的作用。它们一次又
41 一次恢复了现阶段与社会传统之间的连续性,把个人及社会中各种团体的经验放入超越他们的虚构或非虚构的历史背景中。人们一直正确地说,社会在本质上是一个存储器。① 还应补充一句:这个存储器在大部分人类历史中,都是一个宗教的存储器。

宗教活动与宗教观念化之间的辩证关系指明了另一个重要事实——宗教的根源在于日常生活的实际事务中。② 如果把宗教合理化论证设想为理论家的成果,它们是在事后被用于特定的各种活动的,那么,宗教合理化论证,或者至少是大多数宗教合理化论证就丧失了意义。对合理化的需求是在活动过程中出现的。更主要的是,这种需求在理论家的意识出现之前,就已经存在于活动者的意识中了。而且,社会的所有成员都是社会中的活动者,而理论家(神秘信经传播者、神学家等等)却只是极少数。

① 在社会学文献中,对这一观点作出最鲜明的表述的,是莫利斯·哈尔布瓦赫斯:"从本质上说,社会思想是一个存储器"。参见哈尔布瓦赫斯《记忆的社会背景》(巴黎,法国大学出版社,1952)第296页。

② 这个讨论大大得益于马克思主义关于下层建筑与上层建筑之间的辩证关系的概念,前者不同于经济"基础",而是与一般的实践同一的。这个概念在逻辑上与韦伯对于特定宗教与其社会载体之间的可选择关系的理解有多大冲突,是一个有趣的问题。当然,韦伯是那样认为的。但是我们要说的是,他的说服力并非与那个事实无关,即他的著作比由1932年重新发现《1844年经济学哲学手稿》而引起的对马克思的重新解释要早十多年。按照马克思主义的宗教社会学对于宗教(尤其是17世纪法国的宗教)的极有意思的讨论,可参见路希恩·戈尔德曼的《隐匿起来的上帝》(巴黎,加里马尔德公司,1956)。

宗教合理化论证在理论阐述的详尽程度上，是随许多历史因素而变化的，但如果我们只考虑比较成熟的合理化，必然导致严重的误解。简言之，在历史上，大多数人都感到了对宗教合理化的需要——但只有极少数人关心宗教“观念”的发展。

然而这并不意味着，只要有较复杂的宗教观念化，就应该把它理解为是对它所出自的日常和实际利益的一种“反映”（即一种从属的变化因素）。正好，“辩证”一词在避免这种错误解释方面十分有用。宗教合理化论证出自人类活动，但是它们一旦定形成为宗教传统之组成部分的意义复合体，就获得了对抗这种活动的自主手段。事实上，它们可以**反作用**于日常生活的各种活动，常常彻底地改变后者。来源于实际事务的这种自主性随着理论成熟的程度而增长，这是很可能的。例如，部落的萨满教巫师的思想，可能比系统神学教授的思想更直接地与社会的实际 42
事务相关联。总之，一个人不可能先验地假设，对特定宗教观念的社会根源的理解，就是对其后来的意义的理解，或者就能够预言其后来的社会影响。“知识分子们”（宗教方面的或其他方面的）常常杜撰出非常奇怪的观念——而非常奇怪的观念又常常具有重要的历史影响。

因此，宗教的作用就是维系在社会中建造的世界的实在性，人们在其日常生活中，正是在这个世界内生存的。然而它的合理化力量还有另外一个重要方面——将日常生活之实在性在其中受到怀疑的那些边缘情境，整合进一个综合法则之中。① 如

① “边缘情境”一词来源于雅斯贝尔斯，但在此的用法则受舒茨的巨大影响，尤其是受后者对于“日常生活之至高实在性”与他所谓“意义之确定范围”之间关系的分析的影响。参见舒茨《论文集》第1卷（哈格，尼霍夫公司，1962），第207页以下。

果以为这些情境十分稀有，那就错了。正相反，每个人大约每20小时就会经历一次这样的情境——在睡眠的体验中，最主要的是在睡眠与醒来的过渡阶段中。在梦幻世界中，日常生活的实在性当然被置于脑后。在入睡和醒来的过渡阶段中，日常生活之实在性的轮廓，至少不如处于完全清醒的意识状态下的轮廓稳定。因此，日常生活的实在性不断被种种大不相同的实在的阴影包围着。当然，这些实在在意识中，被作为具有特定认识地位的东西(在现代人的意识中，是一种较低的地位)分隔开了，因而也就一般地阻止了它们对完全清醒时的生存之主要实在性的大规模威胁。然而尽管如此，日常生活实在性的堤坝也并非总是固若金汤，足以阻挡那些在睡眠中暗暗浸入意识的其他实在的侵略。总有那么一种"恶梦"，它们在白天也流连不去——具体来说，有那么一种"恶梦般的"思想，即白天的实在可能不具有表面的那种含意，在白天的实在后面潜藏着一个完全不同的，也许具有同样多的确实性的实在，世界和自我最终可能是与社会(人在其中度过他的白天的生活)将它们定义为的东西完全不相同的。
43 在大部分人类历史中，这些出于意识之阴面的别的实在，曾被相当认真地认为是实在，尽管是非常不同的一类实在。宗教的作用，有时是(与现代方法相反) 通过把一种较高的认识地位归之于它们，从而把这些实在与日常生活的实在合并在一起。它运用各种方法，如警告、预言或者与神圣者决定性的相遇等，把梦和夜里的幻象与日常生活联系起来了，于是这些梦和幻象对于社会中的日常行为就有了特殊的影响。当然，在现代的("科学的")参照框架之内，宗教发挥这种整合作用的可能性要小一些。其他论证合理性的概念化体系，如现代心理学的那些概念化体系，已

取代了宗教的地位。尽管如此，在宗教作为对存在之解释仍然继续有意义的地方，它对实在的解释还是必然能够说明这个事实，即实在有种种不同的方面存在于每个人不断发展的体验中。①

各种边缘情境都以"入神"体验为特征（按照一般的定义，入神，即ek-stasis的字面意义是处于或超出实在之外）。对于日常生活的世界而言，梦幻世界就是入神，如果能在包括实在之两个方面的参照框架之内发现某种论证入神是合理的方法，那么日常生活的世界在意识中就只能保留初级的地位了。身体的其他状态也会产生类似的入神，尤其是因疾病和激烈情感骚动而产生的那些入神。面临死亡（通过实际上看到他人之死或在想象中预计自己的死）可能形成了最重要的边缘情境。②死亡向一切在社会中被客观化了的实在，即关于世界、他人和自我的解释提出了激烈的挑战。死亡也使人在日常生活中所持有的被视为当然的所谓日常事务的态度成了问题。在此，社会之中生存的白昼世界的每一件事物，都受到"非实在"的极大威胁——也就是说，在那个世界上的每一件事都变成了可疑的、最终是不真实的，与人曾经认为的不一样。在任何社会，对死亡的认识都不可避免，就此而论，面对死亡而证明社会世界之实在的合理化论 44
证，在任何社会都是绝对必需的。宗教在这种合理化论证中的

① 当然，直到今天，宗教也必须处理这种"边缘实在"。目前将宗教合并进"深层心理学"的发现的种种努力，就是一个重要的说明。也许可以补充一点，这些努力含有的前提是，心理学家对实在的解释看来已经变得比传统宗教的种种解释更为有理了。

② 作为最重要的边缘情境的"死亡"这一概念，出自海德格尔，但舒茨在其一整套关于日常生活之实在性的理论中，分析了"基本忧虑"，从而发展了这一概念。

重要性，也就很明显了。

所以，宗教根据一种包容一切的神圣实在来证明一切边缘情境之合理，维系了在社会中被定义的实在。这就让经历过这些情境的个人得以继续在其社会的世界中生存——不是“仿佛什么事都未发生”(从心理学的角度看，这在较极端的边缘情境中是很困难的)，而是即令是这些事件或体验(在认识方面)也在有意义的宇宙之内获得了一席之地。于是，甚至有个“好死”也是可能的了，就是说，在最终仍与自己的社会法则保持有意义的关系——就主观上说，对自己有意义，就客观上说，在他人看来有意义——时死去。

尽管边缘情境的入神是一种个人体验的现象，但在危机出现的时候，整个社会或社会团体也会集体地经历这种情境。换言之，有些事件影响着整个社会或社会团体，它们对以前被视为当然的实在性造成了巨大的威胁。当自然灾害、战争、或社会动荡发生后，这些情境可能作为其结果而出现。在这种时候，宗教的合理化论证几乎总是走在最前面。而且，当社会不得不激励其成员去杀人或去冒生命危险，从而同意置于极端的边缘情境中时，宗教的合理化论证就变得很重要。例如，“官方”实行暴力行为，无论是在战争中或是在执行重大的惩罚时，几乎总是伴随着宗教的象征体系。在这些情况下，宗教合理化具有已经讨论过的“好处”，即允许个人区分其“真实自我”(它做这些事是害怕或有顾忌的)与作为角色承担者的自我(战士、刽子手、英雄、冷酷无情的复仇者等等)。正因为如此，从古到今在合理的权威保护之下的杀戮，一直是有宗教道具和宗教仪式相伴的。人们在祈祷、祝福
45 和诅咒声中去出征，去送死。对于恐怖和暴力行为的入迷，正是

通过这些手段，被保留在"健全"的范围内，即社会世界之实在性的范围内。

让我们再次回到宗教行为与宗教观念化之间的辩证关系上来，这种关系的更深层方面对于宗教维系实在的任务而言是极端重要的。这方面涉及到任何一种宗教维系实在的过程在社会结构上的必要条件。这一点可以表述如下：世界是在交往中形成的，也在交往中得以维持。它们连续的实在性，无论客观方面（作为共同的、当然的事实性）还是主观方面（作为强加于个人意识之上的事实性）都依赖于特定的社会过程，也就是不断发展的重新建造并维系特定世界的那些过程。反过来说，中断这些社会过程就威胁着所说的特定世界的（主观和客观方面的）实在性。因此，每一个世界都为它自己能作为对人类存在而言具有真实性的世界的连续存在，要求有一个社会"基础"。这个"基础"，也许可以称为它的看似有理结构（plausibility structure）。①

这个必要条件既可用于合理化论证，又可用于得到论证的世界或法则。当然，它的运用并不考虑它们是否具有宗教性质。然而，在本书的背景下，把注意力集中于各种在宗教上被论证为合理的世界的例子，是很有用的。例如，哥伦布以前的秘鲁的宗教世界，在客观和主观方面都是真实的，只要其看似有理结构，即哥伦布以前的印加社会仍未被触动而保持原样。从客观上说，其宗教合理化论证，在发生于这个世界的框架之内的集体活动中不断地得到肯定。从主观上说，它们对那些其生活包含在同一种集体活动中的个人而言是真实的（在此排除了"未归化的"

① 在此定义的"看似有理结构"的概念，综合了马克思、米德和舒茨的某些关键的理解。

秘鲁人的问题)。反过来说，当入侵的西班牙人摧毁了这种看似有理结构时，以它为基础的世界之实在性就开始以可怕的速度瓦解。当比萨罗杀死阿塔瓦尔帕①时，无论他自己的动机是
46 什么，他已开始毁灭一个世界，印加国家不仅是这个世界的代表，而且是它的根本依靠。凭着自己的行动，比萨罗砸碎了一个世界，重新定义了实在，结果也就重新定义了这个世界中的"居民"的生存。过去曾经是印加世界法则中的生存的那个东西，现在先是变成了无法形容的混乱，然后又变成了处于西班牙世界(这是另一个世界，陌生而强大有力，这个世界把自己作为定义实在的事实性，强加于被征服者的麻木意识之上)边缘上的或多或少被法则化了的一种生存方式。秘鲁及整个拉丁美洲的多数历史，从那时起就与这种打破世界的灾难的结果有了关联。

对于宗教社会学和宗教心理学来说，这些考虑具有深远的含意。着重强调宗教团体，例如基督教的教会、穆斯林的乌姆玛和佛教的僧加等的必要性的宗教传统一直存在着。这些传统提出了特殊的社会学与心理学的问题。如果我们把它们都归结为抽象的、共同的特性，就会犯错误。然而可以说，所有的宗教传统，不论其有无"教会学"，它们都为说明其连续的看似有理性，而要求有各种特定的团体。在这个意义上，"教会之外无拯救"的准则就具有了一般经验上的适用性，如果人们是从神学方面，而不是从令人不快的方面去理解"拯救"之含意——也就是说把它理解为连续的看似有理性的话。基督教世界的实在性在于社会结构的体现，在这些社会结构之内，这种实在性被认为是当然

① 比萨罗·弗朗西斯科(约1470—1541)，西班牙探险家，曾征服秘鲁。阿塔瓦尔帕(1500—1533)，秘鲁统治者。——译注

的，连续的若干代人正是以这个世界对他们是真实的这种方式来社会化的。当这种看似有理性结构丧失了其完整性或连续性时，基督教世界就开始晃动，这个世界的实在性也不再把自身当作自明的真理来施加影响了。就个人而言，例如就一个被俘虏而被迫生活在穆斯林环境中的十字军战士而言，情况也是如此。大规模团体的情况也一样，西方基督教世界自中世纪起的整个历史，以令人印象深刻的明晰性说明了这一点。在这方面，尽管基督教团体具有历史的特殊性，但基督徒与穆斯林、佛教徒或秘 47
鲁印第安人一样，也要受到同样的社会-心理辩证关系的支配。不理解这一点，就可能会对所有这些传统中非常重要的历史发展产生盲目性。

看似有理性结构这一必要条件，不仅适合于整个宗教世界，也适合于旨在维系这些世界的合理性论证，但我们还可以作出进一步的区分。看似有理性结构越牢固，奠基于它之上的世界也就越稳定。在极限情况下(指经验上达不到的一种情况)，这将意味着那个世界确立了自身，除了其自身的纯粹存在之外，不需要任何进一步的合理化论证。因为要使每一代新人社会化而进入被怀疑的世界，就需要某种合理性论证——孩子们会要问“为什么”，所以，这种情况极不可能存在。一个从经验上看更为中肯的必然结论是：看似有理结构越不牢固，对维系世界的合理化论证的需要就越强烈。于是，复杂的合理化论证的发展，就在看似有理结构受到这样那样威胁的地方出现了。例如，在中世纪，基督教世界和伊斯兰教的相互威胁，使得双方都需要社会-宗教界两方面的理论家去创造能维护自己而反对对方的合理化论证(也包括根据自己的世界去“解释”另一个世界的合理化

论证)。这个例子尤其有说服力,因为互相敌对的理论家们利用了基本类似的智力手段来为其互相冲突的目的服务。①

我们必须着重强调，这里的论述并不意味着一种关于宗教的社会学上的决定论。它也不意指任何特定的宗教体系都只是社会过程的作用或"反映"。确切些说,产生出社会的人类活动,同样也产生出了宗教，而这两种产品之间的关系永远是一种辩证的关系。所以,在一种特定的历史发展中,一个社会过程是宗
48 教观念化的结果,而在另一种发展中,情况也许正好相反，这是完全可能的。宗教植根于人类活动并不意味着宗教在社会历史中总是从属的可变物,而是说,它从在其自身不断发展的生活中创造并再创造了它的人类那里，获得了自己的客观与主观的实在性。然而,这就对于希望维系特定宗教体系之实在性的每一个人提出了一个"社会工程"的问题,因为要维系自己的宗教,他就必须维系(或者说必须制作，如果必要的话)一个适当的看似有理结构。其中涉及的实际困难,当然在历史上是各不相同的。

一个理论上很重要的不同,在于两种情况间的不同。一种情况是整个的社会充当看似有理结构来说明一个宗教世界；另一种情况是充当那个角色的只是一个亚社会。②换言之,"社会工

① 对此的一种很好的讨论,参见古斯塔夫·冯·格鲁恩鲍姆的《中世纪的伊斯兰教》(芝加哥,芝加哥大学出版社,1961),第31页以下。

② 杜尔凯姆的宗教社会学理论的重要弱点之一是，很难在其理论框架内解释并非全社会范围的宗教现象,用这里的术语来说,即很难按照杜尔凯姆的观点来处理亚社会的看似有理性结构。韦伯对宗教社会的"教会"型与"宗派"型之间的区别的分析，对此是很具启发性的，虽然韦伯并未展开论述宗派主义在认识上(在知识社会学意义上)的含意。至于维系实在的社会心理学,可参见列翁·费斯廷格尔《关于认识不一致的理论》(伊文斯顿，伊利诺斯州,罗与彼得森公司,1957)；弥尔顿·罗基亚奇《开放与关闭的心灵》(纽约,基础图书公司,1960)；以及汉斯·托赫《关于社会运动的社会心理学》(印第安纳波利斯,波普斯-梅利尔公司,1965)。

程”问题在宗教占垄断地位时期和在企图在多元化的竞争中维
护自身的宗教团体林立的时期是不同的。不难看出，维系世界
的问题在前一种情况下比较容易解决。当整个社会为一个在宗
教上被证明是合理的世界充当看似有理结构时，在它之内的一
切重要的社会过程，都是在证实和再证实这个世界的实在性。甚
至当这个世界受到外来威胁时也是一样，中世纪的基督徒-穆斯
林对抗就是例证。在这种情况下，“社会工程”的问题，除了在“正
确”的监护下（在上述两个例子中，是由宗教对教育、学术和法律
的垄断提供的监护）为社会化和重新社会化提供必要的制度背
景外，还涉及到对每一个看似有理结构之领土边界（两个世界之
间的军事边境① 也是认识上的边境）进行保护的问题，如果可行
的话（通过十字军和圣战），还有这些边界的扩张，以及维持对各
自境内的危险或潜在危险的异端的有效控制的问题。对异端的
控制可以通过种种不同的方法达到。其中最典型的是对异端的
个人或团体进行肉体上的摧毁（这种基督教徒曾倾向于采取的
方法，表现在宗教法庭对异端分子的肃清以及沿着十字军反阿 49
尔比派的战线对异端社团的肃清中），以及对异端的个人或团体
进行肉体上的隔离——阻止他们与“正常”世界的“居民”的有意
义的接触（这种穆斯林倾向于采取的方法，表现在古兰经为非伊
斯兰教徒作的规定以及由此产生的米勒特② 制度中，基督教世
界在对付它境内的犹太人时也曾使用了同样的方法）。只要特
定的宗教体系能够维系它在全社会基础之上的垄断地位，即只

① 这里指的是中世纪基督教世界与伊斯兰世界之间的军事对峙。——译注

② 米勒特（Millet）是用来指穆斯林国家内有特殊信仰的集团的专称。——译注

要它能继续利用整个社会作为自己的看似有理结构，这类解决问题的方法都有可观的成功机会。

当然，一旦各种不同的宗教体系以及它们各自的制度“载体”处于互相争斗的多元竞争中时，情况就会发生剧烈的变化。有时，老的一套消灭的方法（如在宗教改革之后欧洲的宗教战争）和隔离的方法(如在结束了这些战争暴行的威斯特伐利亚和约① 的“领土方案”中)会得到试用。但是，不论是用杀戮来消灭还是孤立那些脱离轨道的世界，都会变得相当困难。于是“社会工程”的问题，就变成了建造和维系为非垄断化的宗教体系充当看似有理结构的亚社会的问题。这个问题将在本书稍后部分再进行详细讨论。在此我们只需说，这种亚社会的看似有理结构一般都具有“教派”的特征，这个特征本身给那些宗教团体，尤其是那些保留了从它们占垄断地位的快乐时代传下来的制度习惯和思想习惯的宗教团体，造成了理论上与实践上的困难。

对个人来说，生存于特定的宗教世界之内，就意味着生存于特定的社会环境之中，在该环境下，这个世界能保持其看似有理性。在个人生活的法则或多或少与那个宗教世界共存的地方，与那个世界分离就意味着混乱之威胁。因此，对于传统的犹太教徒来说，在没有犹太社团的地区旅行，不仅从仪式方面讲是不可能的，而且内心里也会感到混乱(即预示着唯一可设想的“正确”生活方式的混乱崩溃)，其结果正如传统的印度教徒在印度
50 之外旅行一样。之所以要避免这种步入黑暗的旅行，不仅是因为同食猪肉者或亵渎牛者共处会导致仪式上的不洁，而且更重要

① 结束欧洲“三十年战争”的和约。——译注

的是，因为与他们为伍会威胁犹太教世界或印度教世界的“纯洁性”——即它的主观实在性或看似有理性。所以，巴比伦之囚①的那个极度痛苦的问题：“一个人如何能在异邦崇拜雅赫维？”②有一个重要的认识上的方面，事实上从那时起，这个问题一直是散居异国的全体犹太教徒的至关紧要的问题。既然每个宗教世界都建立在一个自身是人类活动产物的看似有理性结构的基础上，那么，每个宗教世界的实在性就都是固有地不稳定的。换句话说，改变信仰（即个人转入另一个世界）原则上总是可能的。这种可能性随看似有理性结构之不稳定程度或非连续性程度而增加。因此，生活在被犹太聚居区所限制了的社会环境内的犹太人，比起居住在现代西方国家的“开放社会”中的犹太人来说，改宗的可能要小得多（在此，改宗指从传统犹太教转向那类社会中“可用”的任何一个世界，不一定指皈依基督教）。防止改宗的理论措施（采取一切形式来进行辩护）和与之相关的实际措施（“维系工程”的各种设施——发展亚社会的“防卫制度、教育和社交，自愿限制有害于维系实在性的社会交往、团体内部自愿通婚等等）在这样的环境中变得更加复杂了。相反，希望改宗的个人与（更重要的是）希望“保持改宗状态”的个人，则必须把自己的社会生活设计得符合这一目的。因而他必须脱离那些建造了他过去的宗教实在的看似有理性结构的个人或团体，使自己更紧密（如果可能的话）更专一地与那些维系他的新宗教实在性的人联系在一起。简言之，在宗教世界之间移民，意味着在其各 51

① 指公元前6世纪时犹太民族被巴比伦王国虏至两河流域达几十年的事件。——译注

② 即耶和华，在此指犹太教崇拜的上帝。——译注

自的看似有理结构之间移民。① 这个事实对于那些希望促进移民和希望阻止移民的人来说，意义同样重大。换句话说，这个社会—心理问题既涉及到福音传道，也涉及到“对灵魂的关注。”

这种宗教社会学能够以众多的例证，说明宗教与社会团结之间的密切关系。在论证这一点时，我们最好回忆一下本书前边采用的关于宗教的定义——宗教是通过人类活动而导致的一种包罗万象的神圣秩序之确立，即一种能够在不断面临混乱时维系自身的神圣宇宙之确立。每一个人类社会，无论它如何被证明是合理的，面对混乱时都必须维护它的团结。从宗教上被证明是合理的团结，使得这一基本的社会学事实更成了注意的焦点。作为不断向前发展的人类的成果，神圣秩序的世界不断对抗着人类存在的制造无序的势力。每当人们忘记或怀疑解释实在的肯定判断时，每当他们做着否认实在的“疯狂”之梦时，更为重要的是，每当他们有意识地与死亡相遇时，每一个这样的世界的不确定性就显露出来了。每一个人类社会，最终都是被捆在一起面对死亡的人群。宗教的力量所依靠的，说到底，是它交给站在死亡面前，更准确些说，是它交给不可避免地走向死亡的人们手中的旗帜的可靠性。

52

① 经典心理学对于改宗的解释仍旧是威廉·詹姆士《宗教经验之种种》一书中的那种解释，但是近来对于“团体运动”中、心理疗法中以及强行“洗脑”的政治灌输中的认识“交易”的研究，已大大阐明了改宗的社会前题。

第三章 神正论的问题[1]

为了抵制人的状况所特有的无秩序势力所带来的毁灭威胁，每项法则都一次又一次地确立起来。从宗教方面来看，在面临混乱时，宇宙的神圣秩序一次又一次地得到肯定。显然，这个事实提出了一个关于社会中人类活动的问题，即必须把这类活动制度化，以致于尽管有苦难、罪恶和（最重要的）死亡等无秩序（或造成无序的）现象反复侵入个人和集体的体验，它也能够继续进行。然而，一个关于合理化论证的问题也随之而来。无秩序的现象不仅必然存在，而且它们也必定会得到解释——即根据社会中既定的法则去解释它们。根据宗教合理化论证对这些现象作出的理论复杂程度或大或小的解释，都可以称为神正论。②

在此要特别强调（尽管在关于宗教合理化的论述中已提出了同样的论点），这种解释并不需要复杂的理论体系。一个目不识丁的农民在谈论一个孩子的死亡时提到上帝的意志，他就在

① 神正论，在此指的是一切认为神是正义的或宇宙是有意义的理论，一切形式的神正论都以此来解释世界中的苦难和罪恶等现象。——译注

② 当然，这个定义比这个词在其发源地基督教神学思想中的用意更广。这里我们采纳了韦伯的观点，事实上这一整章都依靠他关于神正论的讨论，尤其可参见《经济与社会》（图宾根，莫尔公司，1947）一书中"神正论问题"一节（第1卷，第296页以下）。英译文见《宗教社会学》（波士顿，阿肯公司，1963），第138页以下。

从事神正论的解释，正如一个博学的神学家写一篇论文来证明无辜者的苦难并未否定全善全能的上帝之观念一样。尽管如此，
54 还是可以根据神正论的合理性程度，即在何种程度上，神正论需要一种能够根据全面的宇宙观前后一致地解释这些现象的理论来区分它们①。当然，这种理论一旦在社会中确立起来，就可能折射到全社会的复杂程度各不相同的各个层面上。所以，当一个农民谈论上帝的意志时，无论其口齿如何不清，他要说的也许就是神学家所构筑的堂正庄严的神正论。

然而，在考察各种神正论及其理性程度之前，有一个基本要点必须提出：即，存在着一种基本的态度，它自身是相当非理性的，但它构成了一切神正论的基础。这种态度就是自我对于社会有序化力量的屈服。换言之，每条法则都需要超越于个体，因此事实上都包含着一种神正论。②每条法则都作为包含了个人和个人之一切经验的有意义实在而与人相遇。它既使个人的生活有意义，也使生活的差异和痛苦的方面获得意义。事实上，正如我们在前面力图说明的一样，这正是确立法则的关键理由。法则将个人的生命置于包罗万象的意义结构中，就其本质而言，这种结构超越于那生命之上。一个人如能使这些意义充分地内在化，他也就超越了自己。他也就能以一种超越在其经历中占有独特地位的各种现象——出生和一生中的各个阶段以及将来的死亡——的方法来解释这些现象。这一点，不仅在复杂社会而

① 韦伯区分了四种理性的神正论：此世补偿的许诺；来世补偿的许诺；二元论；关于羯磨的教义。我们在此的讨论以这种分类为基础，当然也加了一些改动。

② 关于宗教的超越自我特征的概念，是由杜尔凯姆发展的，尤其在其《宗教生活的基本形式》一书中体现出来。在此我们力图引申出杜尔凯姆这一见解对于神正论问题的含义。

且在原始社会，都在种种人生转折仪式中表现得异常明显。当然，种种转折仪式既包括愉快的又包括不愉快的经验。关于不愉快的经验，这些仪式包括着一种隐含的神正论。这种社会仪式使个人的事件变成了一种典型事例，正如它使个人的一生变成社会历史的一段插曲一样。个人被视为同他的祖先在他之前已经历，而他的后代也将经历的一样地出生、生活、受苦乃至最后死亡。一旦他接受并从内心采纳了这种观点，他就超越了自
己的个体性和独特性，包括他的个人经历中特有的痛苦和特有 55
的恐惧。他将“正确”地看待自己，即能在由他的社会界定的实在之坐标内看待自己。他能够“正当”地去受苦，如果一切正常的话，他最后还可以“正当地”去死(或如我们通常说的有“好死”)。换句话说，他能够按其社会的赋予意义的法则“失掉自己”。结果，随着法则之庇护帷幕的不断延伸，甚至遮盖了那些可以把个人降低为可悲的动物的体验，苦难就变得比较可以忍受，恐惧也不再那么不可阻挡了。

当然，一切社会秩序的这种隐含的神正论，是先于任何宗教的或非宗教的合理化论证存在的。然而它是必不可少的基础，后来的各种进行合理化论证的大厦正是建筑在这个基础上的。它还表现了非常基本的心理现象，没有它，很难设想后来的合理化论证会成功。因此，神正论本身作为对无秩序现象的宗教合理化论证，其根源正是在于人类之社会性本身的某些关键特性中。

每个社会都会对个人自身，对个人的需要、忧虑和问题予以某种否定。法则的关键作用之一就是在个人意识中促进这种否定。同时，还存在着对屈服于社会及其秩序的自我否定的强化，把这种强化与宗教联系起来特别有趣。这是受虐狂的态度，凭

着这种态度，个人单独地、或集体地、或按集体建立的法则，把自己降格为与同伴相对立的、无生气的像物一样的客体。①在这种态度中，无论是肉体还是心理的痛苦都认可对自我的否定，以致于痛苦实际上在主观方面可以成为愉快的事。受虐狂，一般再加上虐待狂态度的相互配合，成了从性关系到政治门徒的广大范围内人类相互作用之时常复现的重要因素。受虐狂的关键特征是陶醉于对他人的屈服——完全的、自我否定的、乃至自我毁灭的屈服。任何由他人（当然指与受虐狂者的自我相对应的那
56 个绝对控制性的、自我肯定的、自我满足的虐待狂者）造成的痛苦或苦难，都可以证明屈服已的确发生，陶醉也一点不假。"我等于零——而他就是一切——我最终的巨大幸福就在其中"——受虐狂态度的本质存在于这种表白中。它把自我变成了虚无，把他人变成了绝对实在。它的狂想恰恰在于这种双重的变形，这种变形具有一种深刻的解脱作用，因为对于与他人之主体相对立的个人的孤立主体的模棱两可和矛盾烦恼，它似乎快刀斩乱麻一下就解决了。受虐狂的态度注定要失败，因为只要人还活着，自我就不可能被消灭，因为他人只能在幻觉中被绝对化。这个事实我们不需在此多讲②。我们急需考虑的重要之处是，受虐狂通过其彻底的自我否定，提供了那样一种手段，凭借着它，个人的受难，甚至死亡，能够被彻底地超越，以致于个人不仅发现这些体验是可以忍受的，而且还对之抱欢迎态度。人不能

① 用于此处的受虐狂概念来源于萨特，他在其《存在与虚无》一书中发展了这一概念。对它尤其不应从弗洛伊德主义和其他的心理分析的角度去理解。萨特的受虐狂概念也可以理解为自我具体化的一种特殊方式（用马克思主义的观点去理解"具体化"一词）。关于这个马克思主义概念在精神病学上的含意，参见约瑟夫·加贝尔的《扭曲了的意识》（巴黎，子夜出版社，1962）。

② 萨特曾详尽地论述过受虐狂活动的注定失败。

接受孤独，也不能接受无意义。受虐狂的屈服，是企图通过融进他人之中而逃避孤独，这个他人同时也被认为是唯一的、绝对的意义，至少在屈服发生的时候是如此。于是，受虐狂就在人的社会性和人对意义之需求这两方面造成了一种奇怪的震动。由于人不能承受孤独，因而他否定自己的孤独，由于人不能承受无意义，因而他在自我毁灭中找到了一种悖谬的意义。“我什么也不是——因此，什么也不能伤害我”，或者甚至更激烈些：“我已经死了——所以我将不会死”，于是：“来吧，甜蜜的痛苦；来吧，甜蜜的死亡”——这些就是受虐狂解脱的表白。①

受虐狂态度产生于与单个他人的具体关系。比如说，爱人或主人被设想为全部的力量和绝对的意义，即被设想为个人自身主体的脆弱实在性可以融于其中的一种实在。然而，同样的态度还可以扩展到由他人组成的集体，最后扩展到由这些集体所体现的法则。在爱人手中受苦也许带有甜味——于是受到国家至高权威的惩罚也可能带有甜味。最终，自我否定对于集体 57
法则力量的屈服，可以以同样的方式起到解脱的作用。在此，交往经验中具体的他人，在集体秩序的人格化中大大地被放大了。于是，不仅为自己的祖国而死可能是愉快的，而且被自己的祖国所杀也可能是愉快的了——假如这个人有这类爱国主义观点的话。我们也无需补充说，受虐狂态度的同样扩展，会呈现出一种宗教特征。在此，与受虐狂相对的他人被投射进宇宙无限空间中，采取了全能和绝对的宇宙形态，看似更加有理地被假定为终

① 关于“变得什么也不是”的可能含义的思想，来源于尼采。至于这种现象与弗洛伊德所谓“死亡本能”能否以什么方式相联系，我们认为这个问题还是可以讨论的。

极实在了。由于受虐狂所屈服的他人在经验上的不可随便利用，“我什么也不是——而他就是一切”的想法更增强了。不过，在人际关系中受虐狂的固有难处之一，是他人可能不会扮演出令人满意的虐待狂角色。具有虐待狂的人也许会拒绝或忘记去作出确实全能的姿态，也许根本就没有能力作出那种行动。即便他有片刻成功地成了一位可信赖的主人，他仍然是脆弱的、有限的、最终难免一死——因为事实上他依然是人。而具有虐待狂的神却不受这些经验上的非完善性所阻碍。根据定义，他就是无懈可击的、无限的、不朽的。屈服于他事实上就是得到保护，永远避免了只是在交往中受虐的种种偶然性和非确定性。

以上所述清楚地表明，受虐狂，无论其指向的目标是否有宗教性，在特征上都是前理论的，因而其出现先于任何特定的神正论。然而，在大量以神正论为目的的努力中，受虐狂态度仍然是一个重要的特色，在某些努力中，它已直接表达在理论结构中。所以我们最好记住，从理论上解决神正论问题的各种努力，无论能够达到什么程度的合理性，受虐狂态度都是这个问题中持久
58 的非理性因素之一。形象地说，当我们思考那些常常怀着惊人的平静去制定解释人类苦难的方案的神学家之状态时，我们至少不应忘记，在那理论家平静的脸谱后面，可能是那在至高无上的，具有惩罚和毁灭力量的威严神灵面前卑躬屈膝，匍匐在尘土之中的崇拜者。

神正论直接影响着个人在社会中的具体生活。一种看似有理的神正论(当然它要求一个相当的看似有理性结构)，可以让个人将其经历中无秩序的体验，整合到社会既定的法则及其在

意识中的主观反映中去。无论这些体验如何痛苦，从对社会、对主体都有说服力的角度来说，现在它们至少已有了意义。应该强调指出，这并不必然意味着，在个人经历这些体验时，他就是幸福的，甚至是满意的了。神正论提供的首先不是幸福，而是意义。有可能的是（即使撇开经常出现的受虐狂特点不论），在剧烈受苦的情境中，对意义的需要与对幸福的需求是同等强烈的，或者甚至更加强烈。①当然，遭受疾病折磨或同类压迫剥削之痛苦的个人，切盼着摆脱这些不幸。但是他同样也希望知道，为什么这些不幸竟会落到他的头上。无论以什么方式，如果一种神正论回答了这个关于意义的问题，那么它就为那受苦的个人提供了最重要的目的，那怕这个回答并不包含着他受苦的最终结果是此世或彼岸的幸福这类许诺。由于这个原因，仅仅根据神正论的"救助"能力去考虑它们，必定会误入歧途。事实上，除了有救助作用的对意义本身的肯定外，某些神正论根本不带有任何"救助"的诺言。②

我们应该以类似于对个人之好处的方式来理解神正论对社会的益处。神正论可以让所有的集体把无序的事件，无论剧烈的还是漫长的无序事件，都整合到其社会既定的法则中。于是，59
这些事件在事物体系中被赋予了一席之地，这个地位由此得到保护，免遭那些事件隐含着的混乱分裂之威胁。这些事件既可起源于自然，又可起源于社会。不仅是自然灾害、疾病和死亡必

① 可以说，这种观点为批判弗洛伊德的里比多理论提供了一个有用的出发点。按这种思路所进行的批判在所谓"现象学心理分析"中可以见到，这类现象学心理分析出现在宾斯万格尔、明科夫斯基、弗兰克尔等人的著作中。

② 理解神正论可以没有任何关于"救助"的承诺是很重要的。换言之，灵魂拯救并非与宗教共同久远。韦伯在《经济与社会》的宗教社会学部分中有力地论证了这一点。

须根据法则得到解释，而且人们在其相互的社会影响过程中彼此施予的不幸也必须得到解释。这些不幸也许是强烈的，极端的，或者它们也许就是社会的制度化了的日常过程的组成部分。“为什么上帝允许外国人征服我们?”“为什么上帝允许一些人吃饱而另一些人挨饿?”——这两个问题在某些神正论之内是可以得到回答的。事实上，神正论的一个非常重要的社会功能，是它们对于社会力量与权益的普遍不平等的解释。当然，正是靠这个功能，神正论直接论证了特定的制度秩序的合理性。就此而论，很重要的是要强调，这类神正论作为合理化论证既服务于有势力、有特权的人，也服务于无势力、被剥夺的人。当然，对于后者而言，它们可以作为“鸦片”使他们的环境不那么难以忍受，并用同样的手段防止他们反抗他们的环境。然而对于前者，它们可以为他们享受其社会地位的权力和特权作出主观上相当重要的辩护。简言之，虽然神正论为穷人的贫困提供了意义，但同时也为富人的财富提供了意义。① 在两种情况下，结果都是维系了世界，具体说来，是维系了特定的制度秩序。当然，同一种神正论是否能以这种方式服务于两个集团，那是另一回事。如果能够，那种神正论就造成了压迫者与受害者之间在意义层次上的本质上是施虐狂与受虐狂之间的沟通——这种现象在历史上绝不少见。如果不是这样，则社会上也许会存在两种判然有别的神正论——为一个集团服务的苦难神正论，和为另一个集团服务的幸福神正论。② 这两种神正论可以以不同的方式互相联系，即

① 这一论点也是韦伯在其对“双重神正论”的理解中提出的。在此，他综合了马克思关于宗教是“鸦片”的概念，同时又超越了马克思的这个概念。

② 我们在此的理解仍然源于韦伯。

以不同的“对称”程度互相联系。在任何情况下，论证社会不平 80
等之合理性的神正论的看似有理性的崩溃，其结果都是潜在地富于革命性的，这一点，稍后我们将作进一步的考虑。

我们可以根据理性-非理性的连续性来分析一下历史上种种类型的神正论。①每一种类型都在理论上和实践上代表了一种特定的姿态，对应于它要去证明其合理或使之法则化的无序现象。不用说，我们在此不可能详细制定一种完整的类型学。然而，比较详细地看看历史上较为重要的那些类型，尤其是看看与西方社会历史有直接关系的那些类型，是很有用的。

在这种类型学的连续体的非理性一极上，是由于与集体完全同一而导致的简单的、未在理论上加以阐述的对自我的超越。②就其特征而言，这也许是但不必然是受虐狂式的。在此的关键是，与集体具有鲜明区别的个人的概念根本不存在。个人最深处的存在，被认为就是这样一个事实：他是属于集体的——属于氏族、部落、国家，诸如此类。个人与所有同他有意义地相互作用的他人的这种完全同一，有助于把他的存在和他们的存在融合于幸福、或者不幸之中。这种同一一般被理解为是先天的，因此对个人而言是不可避免的。它与生俱来，个人不能否认它，除非他否认他自己的存在。结果，个人自己一生中的不幸，包括不得不死这个最终的不幸，都被冲淡了（至少在它们的混乱影响方面被减弱了），所通过的方式，正是把它们理解为仅仅是个人与之等同的那个集体的连续史中的插曲而已。这种同一越强烈，

① 我们在此修改了韦伯的类型学说，把这些类型放入了理性和非理性的连续体系之中。

② 在此可以应用列维—布留尔关于“神秘参与”的概念。

因个人经历的不幸而引起的混乱之威胁就越微弱。①当然，论证某些集体的不幸，如流行病、饥荒、外来的征服等等的合理性的难
81 题依然存在，因此一些特殊的神正论也许正是为此目的应运而生的。然而，由于一个极其简单的缘由，个人与其集体同一使得这个任务比较容易完成，那就是：个人的必死性在经验上是清楚可见的，而集体的必死性却并不如此。个人知道他必死，而且他的某些不幸在其有生之年绝不可能减轻。例如，如果他失去了一只手，手就不可能再恢复。而在另一方面，集体常常可以被认为是不朽的。它也许会遭到不幸，但这些不幸可以被解释为其整个历史中的短暂插曲。所以，抵抗外国征服者而战死于沙场的个人不会指望自己的复活或不朽，但他却会期望他的团体不朽。他在主观上将自己等同于那个团体到何种程度，他的死对他来说就将在何种程度上具有意义，即便这种意义并没有用任何"个体化了的"合理性论证来修饰。因此，这种同一设定了一种隐含的神正论，而不需要作进一步的理性化解释。

我们可以在原始宗教中发现这类隐含的神正论的原型。②在原始宗教中，不仅个人与集体之间，而且社会与自然之间也有一种连续性。个人生命包含在集体的生命中，集体的生命包含在整体的存在中，即人类的和非人类的整个存在中。整个宇宙都充满了同样神圣的力量，从原始的前人格形式的玛纳，到后来的万物有灵的和神话的人格化力量。因此人的生命并未与贯穿

① 当然，这一点是杜尔凯姆在关于"混乱"的理论中，尤其是在《论自杀》一书中着重强调的。

② 除了杜尔凯姆的《宗教生活之基本形式》之外，还可参阅B·马林诺夫斯基的《巫术、科学与宗教》(纽约州，达布尔代—安科尔出版社，1954)。

在整个宇宙中的生命截然分开。只要他们仍旧生活在由社会确定的法则之内，他们就能够分享也给了痛苦和死亡等现象一席之地的一种宇宙性存在。对此最好的说明之一，是各种文化中生殖仪式出现的频繁程度。① 创造了自然之节律的那些神圣力量，同时被理解为正通过人的身躯和灵魂而搏动，尤其是在人的性行为中表现着自身。因此，如果人在自己的存在之内与这些力量的节奏协调一致，他们事实上就是与一切存在的基本秩序——根据定义就包含从而也论证了诞生、衰朽、死亡与繁殖之循 62
环过程的合理性的那个秩序——协调一致。于是，个人的衰老和死亡，凭借其在宇宙循环的更大秩序之内的"定位"，而被证明为合理。生殖仪式（在作了必要的修正后，又加上埋葬仪式）一次又一次地重新肯定了这种合理化论证，而随着每一次的重新肯定，似乎就提出了一种特别的神正论。这种神正论并不必然包括对个人的来世或不朽的希望，了解这一点是很重要的。不仅个人的身体，甚至个人的灵魂（如果人们认为灵魂存在的话）也会分裂和消亡——留下来的，作为最终给出意义的事实，只是宇宙永恒的美的和谐。作为个体和群体的人和动物，都能分享这种和谐，并且通过对它的屈服，能够把自己的苦难及死亡移位到具有慰藉作用的宇宙意义的层面上。

更特别的是，这类原始神正论一般都假定在若干代人之间存在着一种本体论上的连续性。② 个人发现其祖先神秘地继续存活在他自身之内，而他又以同样的方式把自己的存在投射到

① 参阅M·埃利亚德的《神圣与世俗》（汉堡，罗沃尔特公司，1957），第68页以下。

② 参见约翰尼斯·彼得森《以色列》一书（哥本哈根，布朗尼与哥尔赫出版社，1926），第253页以下对于古代近东的这种现象的分析。

他的子孙后代身上。结果，他获得了一种（对他来说）非常具体的不朽，这种不朽彻底地相对化了个人的必死性，同时也相对化了他亲身经历的各种不幸。“我必死无疑——但我的孩子和孩子的孩子们将永远活着”——这正是这类神正论的典型公式。于是，由血缘纽带拴到一起的整个集体具有了（对它的自我理解来说）非常具体的不朽，因为它在穿越时间之海时永远携带着体现在其每个成员之中的同一个基本的生命。要毁灭这种不朽，敌人就必须根除属于这个集体的每一个最后活着的灵魂——我们可以补充说：这在历史上倒是一种常见的做法。进一步说，所有人对所有人的生命的分享，也论证了可能存在于集体中的无论什么样的社会不平等都是合理的。少数人手中的权力和特权，似乎是代替多数人掌握的，而多数人则通过与集体完全同一来
63 分享它。例如，一个酋长可以有一打老婆，而普通人只有一个，但是后者对此的忿恨，恰如手足妒嫉脑袋一样愚蠢。在所有类似情况中，也许都可以加上受虐狂的因素，因为神圣力量或其人间代表所施予的痛苦，在其作为个人参与赋予意义的事物体系的经验证明这一限度内，会直接受到欢迎。

以超越自我的参与为基础的神正论，并不限于原始宗教才有。它以理论上更加精致的形式，一般还存在于微观-宏观宇宙体系流行的地方。① 例如，中国的农民能够平静地死去，因为他相信会在其后代中活下去，正如他的祖先在他身上活着一样；儒家的士大夫也可能抱有同样的信念，但这种信念进一步联系到基本的“道”而得到了合理化论证，他的生与死是与“道”符合

① 参见M·埃利亚德的《宇宙与历史》（纽约，哈泼公司，1959），第93页以下。

一致的。我们可以补充说，只要人们完全等同于一个特定集体和集体的法则，类似于此的神正论一般就在无论复杂性怎样的层次上都发挥着作用。这种原始的原型就这样经过形形色色的或多或少是复杂的修改，一直在历史上继续存在。

历史上一个重要的宗教现象是神秘主义，超越自我的参与之神正论在其中反复出现。①我们在此的目的，不可能是要讨论这种现象在宗教史上反复出现时的无数种变化形态。为了我们眼前的目的，我们可以把神秘主义定义为人们追求与神圣力量或神圣存在合一时所持有的宗教态度。在其典型的理想形式中，神秘主义宣称，这样的合一事实上在经验中已经发生——一切个体都消失并被吸收进了神性之弥漫一切的汪洋之中。在这种形式中，神秘主义以一种几乎是完美的方式，提供了前边提到的那种神正论。对这种合一的神秘体验具有压倒一切的实在性，与之相比较，个人的苦难和死亡都变成了无意义的琐屑之事，从根本上来说不再具有实在性了，正如个人世俗生活中的每一件 64
事其实从根本上说也变成了不真实的、虚幻的，是一座只在视线被“幻象的面纱”弄模糊时才会受到认真对待的海市蜃楼而已。当然，同样的琐屑化也从个人和集体方面扩展到他人的世俗生活之中。神秘主义当然并非总是以这种完美的形式出现，但那怕在其修改过的（这种修改，就是由于理论上或实践上的缘故而未达到或不追求与神性完全合一了）形态中，它仍然造成了一种有自己的神正论相伴的屈从态度。粗略地说，在何种程度上，每

① 参见G·范·德·莱乌的《宗教的本质与表现》（伦敦，乔治·艾伦与昂温公司，1938），第493页以下。对于神秘主义在不同文化方面的类似性的最透彻的分析，可以在鲁道夫·奥托的《东西方的神秘主义》一书中见到。

件事物就是上帝或就在上帝之中，则在同样的程度上，每样东西就都是好的——于是神正论的难题被有效地消除了，这的确可以视为神秘主义在理论上和心理上的主要"收获"。虽然神秘主义的屈从可以称为受虐狂的程度，在经验事实上是各不相同的，但可以稳妥地说，一种强烈的受虐狂因素存在于几乎一切形式的神秘主义之中，各种文化中出现的与神秘主义现象有关联的禁欲主义的自我修炼和自我折磨清楚地表明了这一点。一旦合一完美地实现，自我之消亡及其被神圣实在所吸收，就构成了可以设想的最大幸福，构成了神秘追求在无法形容的狂喜中达到的顶峰。下面的诗引自穆斯林神秘主义者贾拉鲁尔-丁·路米，它也许能起一种例证作用（类似的其他作品，只消浏览一下神秘主义方面的世界文献即可随处发现）：

无机物的我死了，变成一株植物，
植物的我死了，升华为动物，
动物的我死了，我变成了人，
我为何该害怕？我何时因死亡而变得更低？
然而，作为人的我将再次死去，
与有福的天使们一同翱翔；
但是即使在天使的地位，我也必然逝去：
除了神明真主，一切都会消亡。
当我已奉献出我天使的灵魂，
我将成为永远无法设想的东西。
哦，让我不存在吧！
因为非存在已用歌喉宣告：

我们都将回归于他。①

不消说，神秘主义，尤其是处于世界各大宗教背景中的神秘主义，创造出了种种复杂的理论体系，某些体系包含着在理性上非常连贯一致的明确的神正论。这里的关键只在于，我们在前 65
面所讨论的超越自我的原始神正论，在各种神秘主义传统中有一种连续的延伸，有时它被根据非常精致成熟的理论理性化了，有时它又在非常古老的非理性的冲动中复活。

在神正论的理性-非理性连续系统的另一极，即最为理性的一极上，我们发现了在印度宗教思想中发展起来的羯磨—轮回（即业报轮回）体系。②在羯磨（统治着宇宙中人的或者其他的一切活动的无情因果律）和轮回（再生的轮子）两个概念的巧妙结合中，每一种可以设想的混乱，都可以整合到对宇宙的彻底理性的、包罗万象的解释之中，可以说是无一遗漏。③人的每个行动都有其必然的结果，而人类的每个环境又是过去的人的行为之必然结果。因此，个人的生命只是无限伸延进过去和未来的因果链条中的短暂的一环。由此可见，个人除了自己之外，不

① 雷诺尔德·尼科尔逊编辑的《路米——诗人与神秘主义者》（伦敦，乔治·艾伦与昂温公司，1950），第103页。诗中的斜体字（即译文中加重点号的句子）分别出于《古兰经》28:88和2:151。路米的这一段诗句是指实际的再生还是指一种神秘旅途中的到站，在此是一个可以讨论的问题。

② 韦伯曾经描述过羯磨—轮回教义的特征。至于一般的讨论，参见S·查特尔耶的《印度教基本要义》（加尔各达，达斯·古蒲塔公司，1950）；路易·利诺的《印度教》（巴黎，阿尔本，米歇尔公司，1951）以及《古代印度的宗教》（纽约，牛津大学出版社，1953）。当然，关于这方面的古典社会学讨论，可在韦伯的《宗教社会学文集》第2卷中找到。

③ “这个世界是一个作出道德回报的严密的有序体系。”——韦伯：《经济与社会》第1卷，第300页。

能因其不幸怪罪别人——反过来说，他也可以把自己的好运仅仅归结于自己的德行。于是，羯磨—轮回体系给出了在苦难与幸福的神正论之间完全对称的例子。它同时论证了一切社会阶层的状况的合理性，而且，它与达磨(社会职责，尤其是种姓的职责)概念的相连，构成了历史上所能想到的最彻底保守的宗教体系。一个又一个的王族接受了它（实际的表现即种姓制度由外来的婆罗门——"社会工程师"的扮演者所确立），直到它扩展到整个印度次大陆，这并不令人奇怪。① 摩奴法典(即便我们今天不可能肯定它的法规在社会方面有效到什么程度，或者它只是其婆罗门作者的如意算盘) 使我们得以明白这种制度为其上层阶级提供的意识形态上的"利益"。

66 关于这些概念，存在着一种绝对的严格性，而这种严格性在民间的印度教中，以各种各样的方式得到了缓和。这些方式有巫术仪式、虔诚神秘的修炼，向各种干预羯磨—轮回之无情过程的神灵祈祷，然而最基本的是，相信服从自己的达磨就会改进一个人在再生中的命运。不消说，民间印度教的这些现象，很多(事实上是大多数)都远离了冷静的理性，而这种体系正是运用冷静的理性表述的，例如，在奥义书中较有理论性的那些部分就是如此。要能接受人所经历到的存在自身的那种突变，精神上的某种刚毅坚忍肯定是需要的。例如，下面引自弥勒奥义书的段落就表达了这一点：

尊者！此骨，皮，筋，髓，肉，精，血，涎，泪，涕，粪，

① 韦伯曾详细地分析过这一点。

溺，风，胆汁，痰液之所聚集，此臭恶无实之身中，有何欲而可乐耶？

……

且吾等见此世一切咸趋坏灭，有如此诸蝇，蚋，草，木等，生长而又凋落。

而何况于彼等耶？……更何况尚有其他者耶？海洋枯焦，峰峦崩颓，极星移易，躔宿失次，大地平沈，天神逊位，我亦如是而沦兹生死，有何欲而可乐耶？尤以已餍足于是者，又见其反复还生世间！①

理性地追随这种观点中的刻板严格性直至达到其最终结论（这一般只是知识分子爱干的事），必然就会毫不奇怪地得出一种拯救观念，即从那无穷无尽的，充满恐怖的再生循环圈（称之为死亡之轮而不是生命之轮倒更恰当）中最后解脱出来。当然，这种拯救的形式是多种多样的。② 在奥义书中，我们还可发现梵我合一的概念，即个人灵魂最终等同于潜在于宇宙中一切现象之下的神圣的统一体。在弥勒奥义书中，对于解脱的这种渴 67
望同样表达在前引文之后：

是故君宜救出我，我在此生死相续中，如蛙在眢中；尊者（指沙迦衍尼亚，即明"自我"之实性者）！君为我辈之道

① 萨维帕利·拉达克里希南与查尔斯·摩尔所编的《印度哲学原始资料》（普林斯顿，普林斯顿大学出版社，1957），第93页（中译文转录自徐梵澄译《五十奥义书》，中国社会科学出版社，1984。——译注）

② 参见韦伯对印度"知识分子"的解脱论及其与大众印度教之关系的分析。

路，君为我辈之道路矣！①

一旦沉浸在梵我合一之神秘（印度教的解脱论中为此有各种不同的秘诀）中，存在之永无休止的运动（它们是羯磨发生的源泉）就开始停止了。所有一切变成了不动的、永恒的、没有个体的"一"。在此，可以说，羯磨-轮回说的完美理性已将自身扩展到其最后的边界，走得过头而越出了自身，退而落入了以超越自我的参与为特征的一切神秘主义的非理性原型之中。②

在解脱论及与之相应的神正论方面，佛教也许代表着羯磨-轮回体系理论基础的最为彻底的理性化。③当然，正如印度教的情况一样，在寺院知识分子（真正的传统的传递者）的佛教与诸种学说混杂的大众佛教之间，必须作出明确的区分。这在佛教的两大历史分支（上座部与大乘佛教）中都很重要。类似于我们在谈民间印度教时评论过的无数非理性因素的混杂物，可以在通称为佛教国家（一个应该加上引号更适当的名称——尽管可能不比用于中世纪西方的基督教国家这一名称更应该加引号）的大众宗教性之中发现。然而在原始佛教中，尤其是体现在

① 拉达克里希南与摩尔的前引书（中译文录自徐梵澄译《五十奥义书》。——译注）

② 显然，从某种意义上说，这些评论是对历史上极其复杂、极其多样的全部解脱观念的"可怕的简单化"。但这些评论指明了对根据羯磨-轮回说前提而构筑的神正论开放的那些基本方法，在此程度上，我们可以替这些评论辩解。当然，对于本章所举的其他历史例证，也应该作类似的有保留的适当声明。

③ 韦伯认为佛教最彻底地理性化了羯磨-轮回体系。他在《经济与社会》和《宗教社会学文集》中讨论了佛教，另外还可参见T·W·莱斯·戴维兹在《佛教》（伦敦，S·P·C·K·出版社，1912）和《佛教手册》（伦敦，希尔顿公司，1932）中对佛教羯磨（即巴利文经典著作中的 Kamma）概念的讨论；以及理查德·加德的《佛教》（纽约，布拉日勒公司，1961）。

巴利文经典和各思想学派的大多数解脱学说的原始佛教中，羯磨-轮回说的理性化所达到的程度，是在正统印度教思想范围内即令曾经达到也极少达到的。神灵和恶魔，神话中的整个宇宙，印度宗教幻想的万千世界——所有这一切都消失了，消失的方 68
式并非明确遭到否定，而是被宣告为毫不相干。剩下的只有人，在对存在之规律正确理解的基础上（存在规律被总结为三个普遍真理——anichcha 即无常、dukha 即悲苦、anatta 即无我），人开始有理性地造成自己的解脱，并且最终在涅槃中得到解脱。在此，除了以冷静的理性理想和理性行动去达到这种理解的目的，任何宗教态度都没有一点地位。在这种参照框架内，神正论的问题以可以设想的最富理性的方式，通过排除人和宇宙理性秩序之间的任何中介而得到解决。最终，神正论的问题消失了，因为促使神正论产生的无秩序现象，被认为只是短暂无常的幻觉——正如在无我概念中，提出这个问题的个人是短暂无常的幻觉一样。关于这是否也涉及到我们在前边谈及印度教解脱论时提到的那种"走得过头而越出了自身"的理性，这个问题我们可以留给大家去讨论。

在理性-非理性连续系统的两极之间，有各种类型的神正论，它们在理论上的理性化程度可能各不相同。① 首先，有一种神正论，是通过将对无秩序现象的补救投射到未来（从现世角度去看的未来）而创立起来的。一旦适当的时间来临（典型的说法是由于神的干预），受难者将得到安慰，而不义者则受到惩罚。也

① 在此我们又一次追随了韦伯的思想，当然，在韦伯的分析中并未出现过"中间类型"这个术语，我们在此引进这个术语，是为了发展关于神正论的理性-非理性连续系统的概念。

就是说，对眼下的苦难与不义，是参照它们将来的有序化或法则
化去解释的。当然，宗教上的弥赛亚主义、千禧年主义和末世论
等种种不同的表现形式，都应该列入这个范畴。①人们会想到，
这些表现形式在历史上都与自然或社会造成的危机和灾难的时
代有关。例如，黑死病的苦难引起了不少激烈的千禧年运动，而
由工业革命带来的社会失调也是一样。“主就要来临!”这一直
69 是在剧烈痛苦的时代一再发出的振奋精神的呼声。在圣经传统
的（即犹太教-基督教-穆斯林的）范围内，由于普遍强调神的
活动的历史层面，这种振奋精神的呼声一直特别频繁。从巴比
伦之囚以前的古代以色列先知，到萨巴台·茨维这个狂想式人
物，从最早的基督教团体对基督再临的急切期待，到现代新教大
规模的千禧年运动，从阿巴斯王朝的叛乱到苏丹的马赫迪运动
——不论在思想内容上有什么变化修正，这个呼声一直不断地
重复着。大地干枯了，烤焦了——但是耶和华很快就会从圣山
上下来，造出云，供给水。殉教者们正惨死在竞技场上——但
是基督不久将会在云端显现，打倒那野兽，建立他的王国。不信
神者统治了这块土地——但是马赫迪将要来临，在已复活的世
世代代的圣徒们帮助下，建立伊斯兰教的普遍统治。这一切等
等，以及处于同一个连续传统中的现代西方世俗化的末世论，其
根源都可以追溯到公元前8世纪的古代以色列。然而，在作了
更大的修改之后，弥赛亚-千禧年体系也可能在圣经传统范围
之外发现——诸如太平天国的反抗运动，北美印第安人的精灵
舞(Ghost Dance)，或者船货崇拜(Cargo Cults)等等。

① 参见W·E·穆尔曼编辑的《千禧年主义与本土主义》(柏林，1961)；希尔维亚·特鲁卜编辑的《实现中的千禧年之梦》(哈格公司，1962)。

通过在辉煌的未来将其克服来使现世的苦难或不义相对化，弥赛亚-千禧年体系就设定了一种神正论。换言之，无序现象被联系到将来的法则化而被论证为合理，从而就把它们重新整合进一个包罗一切的有意义的秩序中了。这种神正论，就其包含一种前后一致的历史理论（人们会说，这是一个在圣经范围内的弥赛亚-千禧年运动中一般都得到满足的条件）而言，它是理性的。就在事件过程中进行干预的神的行动要求或允许人类合作而言，它实际上或潜在地是具有革命性的。

这种神正论面对着一个显而易见的实际上的难题——它极其容易受到经验论反驳的攻击。当然，在认识上和心理上有各 70
种机制可以论证经验上的相反例证是合理的。① 尽管如此，对这些事实（耶和华并未带来雨，基督的复临一再延期，所谓马赫迪结果只是又一个十足世俗的统治者等等）的解释仍然有一个理论上的问题。解决这个内在困难的办法，一般是把神正论改置到另一个世界，或隐藏在这个实在之内的另一个实在之中。在这两种情况下，它都不受经验论的反驳的影响。弥赛亚-千禧年体系的这种修正，似乎指出了“中间形态”的神正论的第二种重要类型，它是从彼岸世界的角度来对补偿作承诺的。

就其最简单的形式而言，这类神正论坚持认为，现世的苦难和不幸在死后的生活中会颠倒过来。如果设想在灵魂不朽观念的起源中，对这种神正论的需要起了很大作用，那也许不会有错。在自己或其后代的有生之年内寻求神的补救已不再够了。

① L·费斯廷格尔论及“认识上的不一致”的心理学的著作与此极其相关——参见他的《认识不一致之理论》以及较早期的个案研究《当预言失败时》。在其个案研究中所分析的现象与《新约》学者所谓基督复临延迟之间的相似性令人吃惊，也极富于启发性。

现在人们在坟墓之后去寻求它。在那里，受难者最终会得到安慰，好人会得到报酬，而恶人会受到惩罚。换言之，来世成了法则化或有序化的场所。在基于超越自我的参与的原型神正论的看似有理性削弱的程度上，这种变更就更可能发生，这是一个与日益发展的个体化有关的过程。这在许多彼此有别的宗教传统中都可以见到。①例如，古代埃及和古代中国都有关于来世补偿的观念，然而这些观念并不必然包含根据伦理原则作出的判决。显然，来世神正论不同于弥赛亚-千禧年体系的此世神正论，它在影响方面更可能是保守的，而不是革命的。

然而，这种神正论也可以用更为复杂的方式使自己免受经验论反驳的影响。所以，解脱或拯救可以是在此世的历史中起
71 作用的，不过用的却是一种隐秘的，在经验上不可证实的方式。在巴比伦放逐期间，以赛亚第二根据“受难仆人”的观念对以色列人的弥赛亚希望的重新解释，就是这类神正论的经典例子。在萨巴台·茨维叛教而成为穆斯林后，对他的弥赛亚使命的重新解释，则是较现代的犹太史中同类过程的有趣例证。在这些例子中，具体的弥赛亚-千禧年的希望得到了保留，但同时又被转换到一种神秘的、经验上不可及的领域之内，在这个领域内，它不会受到历史上的偶然事件影响。②

第三种“中间形态”的神正论，是二元论的神正论，它尤其是

---

① 参见范·德·莱乌的前引书，第275页以下。还可参见E·罗德的《灵魂》(1925)，以及威廉·格林的《命运》(1944)二书中对希腊宗教思想中神正论问题的讨论。

② 关于以色列神正论的发展，可参见基尔哈德·冯·拉德的《旧约神学》(特别是第2卷)，以及爱德蒙德·雅各布的《旧约神学》(1955)第240页以下。有关萨巴台·茨维的极有启发性的情节，可参见杰尔松·肖莱姆的《犹太神秘主义的主要倾向》(纽约，肖肯出版社，1961)，第287页以下。

古代伊朗宗教结构的特征。①宇宙被认为是善和恶两种强大势力之间斗争的场所。琐罗亚斯德教将善和恶两种力量人格化为神明阿胡拉·马兹达和阿里曼，然而在伊朗二元论后来的发展中，例如，在密特拉教和摩尼教中，出现了更抽象的概念。在这些结构中，一切混乱或无序现象当然都被归之于恶的或反面的力量，而一切法则化或秩序化都被理解为其善的或正面的对抗者的逐步胜利。人是这场宇宙之战的参与者；解脱或拯救（可能在此世，也可能在来世）是由于人站在"正义"一方从事斗争而造成的。不用说，这个体系可以用成熟程度不同的理论来表达。

二元论神正论在西方宗教史中的重要地位，可以从诺斯替教长达数世纪的影响中表现出来。②在此，二元对立被理解为精神与物质之间的对立。这个世界作为物质总体是由反面力量创造的，基督教诺斯替派把这种创造等同于旧约中的神性。善神并未创造这个世界，因此不能用它来解释这个世界的非完善、非完美的方面。于是，这个世界的混乱现象不应理解为无秩序对有序宇宙的干扰侵入。正相反，这个世界本身**就是**无秩序的、反面的、混乱的王国，而人（或者不如说人体内的精神）才是来自另一个王国的入侵者和陌生人。所谓拯救，就在于被流放到此 72

① 参见W·亨茨的《查拉图斯特拉》（斯图加特，1961）；弗兰茨·阿尔特姆的《查拉图斯特拉与亚历山大》（法兰克福，1960）；马尔滕·维马塞伦的《密特拉》（斯图加特，1965）；R·莱岑斯坦的《古伊朗的解脱奥秘》（波恩，1921）。

② 参见汉斯·乔纳斯的《诺斯替教》（波士顿，比肯公司，1963）。关于马西昂（马西昂教派创始人）的经典著作，是阿道夫·冯·哈纳克的《陌生上帝的福音》。关于对阿尔比派的论述，参见S·朗希曼的《中世纪的摩尼教徒》（剑桥 1947）。

世的精神回归到它真正的家园——一个与存在于物质宇宙实在之内的一切完全不同的光明王国。于是，得救的希望使人联想到对自己真正家园的深沉眷念之情，这种情感表达在下面这段诺斯替教的经文中：

> 我在那(黑暗的)世界居住了成千上万年，没有人知道我住在那儿……一年复一年，一代接一代，我仍住在那里，他们却不知道我住在他们的世界上。

我们再看一段摩尼教的经文：

> 啊，我们仁慈的父亲，我们离开你已经亿万年了。我们渴望见到你那亲切的、泛着光辉、充满生气的面容。①

这种二元论的体系似乎通过变换用语而解决了神正论的难题。经验世界不再是一个有序宇宙，而变成了秩序化正在其中形成的场所(如在古典琐罗亚斯德教中)，或者实际上被视为混乱的王国(如在诺斯替教的各种体系中)。因此，对于这个未完成的或反面的王国来说，以混乱面目出现的东西恰好是非常适当的；秩序或法则不是尚未获得，就是应该在完全超越出经验世界之实在的那个王国去寻求。在这类二元论的发展过程中，随之而来的逻辑结论是：每一件与这个世界相关联的东西，特别是人的物质存在和历史存在，都被极大地贬低了。物质逐渐被认

① 乔纳斯：《诺斯替教》，第54页。

为是否定性的实在，正如人的肉体及其一切作为一样。而且，经验的历史被先验地排除出一切拯救意义之外。换言之，二元论的种种神正论很容易成为非宇宙的、禁欲的、非历史的东西。不难理解，这些神正论为什么对起源于圣经宗教的几种传统的世界观形成了一种强有力的威胁，我们可以从“正统的”犹太教、基督教和伊斯兰教同从它们内部产生的种种诺斯替思潮的斗争中窥见一斑。① 73

无须多言，很显然，神正论问题最尖锐地表现在彻底的、伦理的一神教中，即出现在圣经宗教的范围之内。既然一切对手或者小神灵都被彻底地排除，既然一切力量和一切伦理价值都被归于一个创造了此世或彼岸之一切的上帝，那么，神正论的问题就变成了直接针对这个概念本身的突出问题。事实上，比起其他任何宗教来，可以说，这类一神教的确立或垮台，更加依赖于它解决“上帝如何能允许……”这一神正论问题的能力。

如前所述，圣经末世论从具体的历史期待，到不可能从经验上反驳的灵魂拯救论的建立，这一发展是在圣经宗教范围内遇到的这个问题的一个重要方面。然而，要理解古代以色列时期之外的发展②，也还另有一个特别重要的方面。这个方面，就是圣经神正论与受虐狂态度之间的关系。

每一种宗教都把一个与人相对的他人设定为一个客观的、有力的实在。正如我们已试图表明的，受虐狂的态度，正是人在

① 参见索勒姆的前揭书，第40页以下；A·哈纳克的《信条史》(图宾根，莫尔公司，1922)，第63页以下；R·尼科尔森《伊斯兰教的神秘主义者》(伦敦，伯尔公司，1914)。

② 所谓“圣经宗教”指的是犹太教、基督教和伊斯兰教；这里的“以色列之外的发展”，意指后两者。——译注

与那个他人相对时能够采取的若干基本态度之一。然而，在圣经宗教的范围内，受虐狂态度呈现出一种特殊的性质，这是神正论问题在这些环境下造成的巨大矛盾的结果。例如，在受虐的狂迷之中，对化身为宇宙毁灭者的湿婆（印度教三个主神之一，即破坏神——译注）的屈从，同对在人的骷髅山上跳创造舞的湿婆的屈从，都是一回事。毕竟，他不是印度教体系中唯一的神，他也不承担接近于圣经的上帝具有的道德性质的任何东西。宗教受虐狂在圣经范围内呈现出一种特殊的形象，主要是因为在
74 那个他人被定义为完全有力和完全正义的上帝，即人和宇宙的创造者时，神正论的问题就变得难以忍受地尖锐了。正是这个可怕的上帝的声音，现在必然如此地势不可挡，以致压倒了受苦受难的人的抗议呼喊，更重要的是，它把那些抗议呼喊变成了谦卑ad maiorem Dei gloriam[1]的忏悔。圣经的上帝被彻底地超验化了，也就是说，上帝被设定为与人相对的完全的他人（全然外在者）。在这种超验化的过程中，从一开始就隐含着一种解决神正论问题的受虐狂的方法——服从于那个既无法诘难，也无法怀疑，就其本质而言就大大高出于人类任何道德标准和一般法则标准的完全的他人。

当然，对这种服从的经典表述，应在“约伯记”的章节中去寻找。约伯曾这样宣布过：“尽管他杀死我，我也仍将信赖他。”后来，当上帝令人敬畏地显现于旋风中之后，约伯在那向他显现的至高无上的力量面前承认自己微不足道：“因此我厌恶自己，并且在灰土中悲切地忏悔。”在这种“因此”之中，存在着受虐狂态

① 拉丁文，“为了神的更大荣耀。”这是耶稣会的箴言。——译注

度的哀婉和奇怪的逻辑。神正论的问题被提出来了，提得既热切而又执著，以致于几乎成了对上帝的公开谴责。然而这个问题并未得到理性的解答，尽管约伯的朋友们做了种种努力。相反，提问者却在他首先是否有权利提出这个问题一事上遭到了猛烈的非难。换言之，神正论问题凭借在最激烈意义上的从人出发的论证而解决了——更确切些说，这是一种与人对立的论证。对神的隐含的谴责被扭转过来，变成了对人的明白的谴责。在这个奇妙的颠倒中，神正论的难题消失了，而出现了人正论的难题（用后来基督教的术语说，这是"正义行动"的问题）。人类罪恶的问题取代了神性正义的问题。正是在这种颠倒的过程中，在它建立的神正论与受虐狂之间的特殊关系中，我们能够看到圣经宗教发展中的一个基本特点。①

约伯记似乎向我们提供了纯粹的与圣经的上帝相对的宗教 75
受虐狂的形式。在圣经宗教超出旧约的发展中，②我们发现了这种形式的直接继续以及重大更改。例如，对神的意志完全顺从，这成了伊斯兰教的基本态度，并且赋予它"顺从"这个名字③（出自阿拉伯语aslama，意为"顺从、屈从"），从而大大地简括了圣经传统。这种态度的最彻底、但也是最连贯的发展，可以在关于神的前定的种种概念中发现，这类前定概念在圣经传统的所有主要分支中都有发展，然而在伊斯兰教和后来的加尔文教中来得尤为

① 我们关于圣经神正论发展的讨论，是完全背离韦伯的思想的。很奇怪的是，韦伯对于基督教神正论的兴趣，仅仅局限于它在加尔文的前定论教义中"激进化了"的结果——尽管这与韦伯关注加尔文教的历史作用有明显的联系，但仍是一个奇怪的事实。

② 指基督教和伊斯兰教的发展。——译注

③ "伊斯兰"原意是"顺从、顺服"。——译注

激进。① 上帝永恒地选定了少数人得救，而把大多数人判入地狱，加尔文教赞扬上帝的这种不可改变的安排，这可能是宗教史上受虐狂态度的顶峰。如果人们考虑到，早期的加尔文主义坚持认为没有人能够知道自己是否属于上帝的选民的话，这一点就变得尤其明显。因此，这种事就总是可能的：人们热诚地崇拜上帝，以加尔文教严格的伦理去事奉上帝，有时甚至冒生命危险（如在天主教徒的迫害下），而上帝却已经从最初就把这些崇拜者判入地狱，任凭他们后来如何努力都不能改变上帝的决定。被打入地狱的崇拜者们加入了颂扬把他们判入地狱的上帝的行列，在这种状况中，上帝的至高无上与对人的否定都达到了可怕的高潮。

不难看出，除了某些宗教"鉴赏家"之外，对大多数人来说，这种纯粹形式的受虐狂态度，是很难维持的。② 能够在大众宗教中流行的，更可能是顺从的某些不太严格的形式。在圣经—神教的发展中，约伯式的解决神正论问题的方法的严酷性，很少能够长久地维持。在一般民众的虔敬之中，它最经常地是通过对彼岸世界补偿的希望而得到缓和。在这种修正中，受虐狂的屈从，甚至在受难时仍有的喜悦，仍然可能出现。但是，就其含有希望，
76 希望在来世会发生变化——惩罚人的上帝有一天会停止惩罚，在痛苦中进行的赞颂将让位于一种更愉快的讴歌——而言，这种形式已不那么纯粹了。在智力上比较老练成熟的圈子中，由于对苦难作出了种种神学上的解释，那种严酷性更是崩溃瓦解了。我们曾经提及以赛亚第二书中的"受难仆人"这个概念，在犹太教主流教义关于通过受难而"圣化主名"（kiddush-hashem）

① 韦伯曾就前定论问题直接在伊斯兰教和加尔文教之间进行了比较。
② "宗教鉴赏家"一词得自韦伯。

的说法，以及各犹太教异端传统（如喀巴拉派①的“流亡通神学”）关于救赎性受难的种种教义中，这个概念仍然继续存在。与此相类似的方面，也可以在伊斯兰教和基督教中发现。甚至在加尔文教中，对不可改变的前定神命服从的严酷性，不久也借助于争取确保成为选民的种种努力而有了改变，不论这成为选民的确定性，是通过假定的神对人的外在活动的祝福，还是通过人内心对拯救的深信不疑来得到的。②

然而，与基督教解决这个问题的基本方法，即在基督论中提出的方法相比较，所有这些受虐狂神正论的“缓和”形式，在历史上的重要性要小得多。③事实上，我们可以论证，尽管在基督教史中有着每一种可以设想的变化形式，但道成肉身的上帝的形象④，就是神正论问题的答案，就是对由旧约宗教发展而引起的这个问题的难以承受的冲突之答案——这可以称为基督教的基本特征。而且，不论这道成肉身及其与人之拯救的关系的形而上学，在基督教神学发展过程中可以怎样表述，关键的是，道成肉身的上帝也是受难的上帝。没有这种受难，没有十字架上的巨大痛苦，这道成肉身就不可能提供解决神正论问题的方法，这个解决方法归功于它那巨大的宗教力量。阿尔贝·加缪很好地说明过这一点，他对基督教的理解，可以说代表了现代批评基督教的人当中最有见识的理解：

① 犹太教神秘主义派别。——译注

② 当然，关于加尔文教最初的严酷性的改变，是韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中论述的主要论点之一。

③ 韦伯似乎忘记了基督论（基督论是基督教神学的分支之一。——译注）在基督教神正论中的基本地位——这是上面提到的奇怪事实的一部分。可以说，这是他关于神正论的一般类型学的主要弱点。

④ 指耶稣基督。——译注

77 因为基督曾经受难，而且自愿受难，所以受难不再是不义的，所有的痛苦也是必要的。在某种意义上，基督教对于人类行为的痛苦直觉和合理的悲观主义，是以这样一种假定为基础的，即对人来讲，一切非正义和完全的正义一样，都是令人满意的。唯有无罪的神的牺牲，能够为无罪者无穷无尽的、普遍的痛苦辩护；唯有通过上帝的最凄惨的苦难，才能减轻人的痛苦。如果天上与人间的每样东西都毫无例外地注定要受苦受难的话，那么一种形式奇特的幸福就是可能的了。①

正是因为这个有利于神正论问题的原因，受难的上帝与惩罚的上帝之间的关系在基督论的教义中必须系统阐述。只要道成肉身的基督之完全的神性和完全的人性能够同时保持，由道成肉身提供的神正论就可以是完全有理的。是这一点，而不是某种含糊的形而上学思辨，才是早期基督教会中基督论大争论的推动力，这场争论在尼西亚会议对阿里乌派的谴责中达到了顶峰。②在尼西亚会议和后来的会议上制定的正统基督论的准则，肯定了基督受难确实可以等同于上帝本人的受难，同时也是神正论问题首先提出的真正的人的苦难。

然而，就“形式奇特的幸福”而言，有一种不可缺少的条件，上面的引文并未阐述这一点。正是这个条件，使基督教的神正

① 阿尔贝·加缪《反叛者》(纽约，芬塔基公司，1956)第34页。

② “那显现于大地之上，重新结合了神与人的神圣者（按指耶稣基督。——译注），是同至高的神明一样统治着天和地呢，抑或仅仅是半人半神？这就是阿里乌派争论中的关键问题。”——哈纳克：《信条史》，第210页。

论受到了其以前的受虐狂形式的约束，至少在基督教的核心正统传统中是如此(例如在它反对诺斯替异端时那样)。这个条件是，要确证基督最后并非为人的无罪而受难，乃是为人的罪恶而受难。由此可知，人人都可分享基督牺牲的救赎力量的前提，是对于罪恶的承认。①

解决神正论问题的所谓“奥古斯丁式”的方法，不只是提出某种受难的神性。我们知道，希腊-罗马时代的后期存在着许多这类的观念。这种解决方法更多地是依赖于这样一种受虐狂 78
态度的转变，即从关于上帝的正义的问题，转变到关于人的罪性的问题，这种转变正如我们曾指出的，已经在旧约的神正论当中出现过。在此，神正论的问题又一次转化成了人正论的问题。但是这种转化形式中的严格性，由于约伯记里处于受虐狂辩证关系之中的两个伙伴②之间插进了这位受难的神—人③而得到了缓和。换言之，至高无上与绝对屈从的两极分化，在受难的基督的形象中得到了调和。上帝在基督之中受难。但是基督的受难并不是为神释罪，而是为人释罪。通过基督，雷电风暴一般的耶和华那可怕的相异性变得柔和了。同时，因为对基督受难的沉思加深了对人自己毫无价值的信念，老的受虐狂的屈从就得以用一种更精致更成熟的方式再次表现出来。我们可以说，如果一个人不理解这一点，不理解基督教的看似有理性(至少在其主要的正统形式中）是随着这种神正论的看似有理性而沉浮

① 我们在此不讨论关于基督受难与完成救赎之确切关系这一问题的各种神学答案。关于这些答案的一种很有用的分类，可参见古斯塔夫·奥伦的《胜利者基督》(伦敦，S·P·C·K·公司，1931)；还可参见约翰·希克的《罪恶与仁爱的上帝》(纽约，哈泼与罗出版社，1966)。

② 指旧约中的上帝与人类。——译注

③ 指基督。——译注

的，那就不可能理解基督教基本的宗教动力。

后面我们将有机会去讨论基督教的看似有理性的全面衰落。在此我们只需说，这种衰落一直伴随着基督教神正论的稳步贬值。1755年，一场大地震摧毁了大半个里斯本城，城内很大一部分居民丧生。同我们这个时代众多的巨大恐怖相比，这个事件似乎微不足道，但它对于十八世纪的思想界来说，却是一次重大事件。它在那个时期最优秀的头脑(其中有蒲伯、伏尔泰、歌德和康德)当中强烈地提出了神正论的问题，以及解决这个问题的基督教方法的有效性问题。第一次世界大战似乎也造成了大量关注这同一问题的文献(尤其是在英国)。第二次世界大战的恐怖比第一次大得不可估量，但却并未产生同样的结果，注意到这点是很有意义的。就这些事件(特别是与纳粹暴行有关的事件)引起了形而上学的问题(相应于伦理的或政治的问题)而言，
79 它们一般都以人学的而非神学的问题为特征：“人怎么能这样干?”而不是“上帝怎么能允许这样?”甚至当受委托的基督教发言人在重申传统基督教对那些事件的意义的说法时，似乎都有些犹豫不决。在尚存的正统或新正统阵营内，从神正论到人正论的古典转变又重复了若干次，甚至连纳粹主义的恶梦，也未被认为是关于基督教上帝之信誉的可怕问题，相反却被认为是证实了基督教关于人是有罪的观点。然而，关于这些事件对神正论有何含义，总的反应一直是一种奇怪的沉默，相反，注意力却集中到人学问题和政治-伦理问题上，在这些问题上，基督教发言人可以指望在他们同时代的世俗人所共有的意义参照系之内去谈论问题。

当然，基督教神正论在西方人意识中崩溃的最重要的历史

结果，是开始了一个革命的时代。历史以及人在历史中的行动，变成了据以寻求使苦难和罪恶平复和法则化的主要手段；屈从于上帝的意志，通过基督的形象传达的希望，对神所造成的末世的期待，都不再能减轻多数人的痛苦。基督教的社会神正论（即它对社会不平的合理化论证）与基督教神正论的整个看似有理性一起瓦解了——基督教的敌手比基督教徒自己更清楚这一点。① 如果基督教对世界的解释不再有效，那么基督教对社会秩序之合理性的证明也不可能长久维持。我们再一次引用加缪的话，作为这种现实的代表：现在人“提出了反抗的基本任务，即以正义的统治代替恩典的统治。”②

显然，进一步分析意识中的这种革命性转化，不能成为我们在此的目的。我们利用上面讨论的各种不同的历史上的神正论体系，只是为了在最广的范围内说明，人如何采用不同的生存的 80
和理论的态度来对待自己经验中的无序方面，不同的宗教体系如何与这种法则化的活动相关联。如果我们已经说明，对于为维系世界而进行的任何宗教方面的努力，事实上还有任何在非宗教世界观基础上进行的维系世界的努力而言，神正论问题都具有核心地位，那么，我们的目的也就实现了。人建造的世界永远受到无秩序势力的威胁，最终还要受到不可避免的死亡的威胁。除非无序、混沌和死亡都能被整合进人类生活的法则之中，否则，这法则就不能在全部集体历史及个人经历的事件中生效。③ 再

① 当然，马克思和尼采对于基督教的分析是说明这一点的最重要的例子。

② 加缪，前引书，第56页。

③ 近来在马克思主义者当中，展开了一场关于其总体世界观与个人生活中的意义的具体问题之关系的争论，这些争论是对于这一点的很好说明。参见埃利希·弗罗姆编的《社会主义的人本主义》（纽约州，花园城，达布尔代出版公司，1965）。

说一遍，每一种人类秩序，都是一种面对死亡的社团。神正论代表着与死亡签订契约的努力。无论任何一种历史中的具体宗教的命运，或者宗教整体本身的命运如何，只要人会死，只要人不得不使死亡这个事实具有意义，那么我们就可以肯定，这种努力的必要性将继续存在下去。

第四章 宗教与异化 81

现在让我们回忆一下作为这种种思考的出发点的基本辩证过程——外在化、客观化和内在化三大运动（它们合起来构成了社会现象），这样我们在论述中将会方便些。人由于自己生理构造的特殊性，而不得不外在化自己。众多的人以集体的方式，在共同的活动中使自己外在化，于是创造了一个人的世界。这个世界，包括我们称为社会结构的那部分，赢得了对人来说是客观实在的地位。而作为客观实在的这同一个世界，又在社会化过程中内在化，成为社会化了的人之主观意识的组成部分。

换言之，社会是人类集体活动的产物。正是这样也只有这样，它才作为一个客观实在与个人相对。无论这种对立在个人看来可能多么压抑，它都要求个人不断地使自己面对的东西内在化。简单地说，它要求个人合作，即要求个人参与那不断造成社会的实在性的集体活动。当然，这并不意味着人必须在那些压制他的具体行动中给予合作。但是，只有在人分享了（不管如何勉强）被集体赋予它们的客观意义的程度上，这些行动作为社会实在的组成因素才对人具有真实性。正是人的这一独特方面， 82
使社会实在与自然实在截然区别开来。例如，一个人可以被其同类用这种方式杀死，这种方式从自然事件的角度来看，几乎等同于无人插手的自然现象造成的那种事件，比如说，象是被一块

岩石砸死的。然而，无论如何接近自然事件，因被岩石压住而死都有两种可能性，而这两种可能性的意义却完全不相同。这种区别，是被处死与意外事故之间的区别，也就是社会的世界之内的事件与"残酷的"自然界强加给社会世界的事件之间的区别。个人可能会以自己绝不可能在意外事故中采用的方式，在被处死刑时给予"合作"，即，根据他(即令并不愉快地)同刽子手共同分有的那些客观意义来理解这次死刑。因此，死刑的受害者也可以以这么一种方式去"正确"地死，这种方式对于意外事故的受害者来说要困难得多。当然，这是一个极端的例子。它的要点十分简明：社会是有意义的，即便它向个人显示出极端的压迫性，而自然却是无意义的，更何况，在比较愉快的体验中与社会实在相对的无数事例中，这个命题显得更有道理。

正如我们在前边已经看到的，社会世界的客观性，意味着个人把它理解为他自身之外的实在，一个不容易服从个人意愿的实在。它在那里存在着，必须把它作为实在认真对待，必须把它作为"严峻的事实"来打交道。个人可以幻想在令人愉快的一夫多妻的制度下生活，但是他却不得不回到无趣的[1]一夫一妻制的严峻事实中来。这个问题犹如平淡的"散文"，只是社会的通用语言和意义体系，但它的实在性比起个人独自幻想的短暂的"诗意"来，要大得不可比拟。换言之，制度是真实的，因为它们具有社会世界的客观性。对于角色，尤其重要的是对于内在化了的角色来说，同样如此。一个人可以幻想自己是土耳其的帕
83 夏，[2]而在日常生活的现实中，他则必须扮演明智的中产阶级丈

① "无趣"(prosai cally)，原文为"散文式的"之意。——译注
② 古代土耳其等国的一种高级官员，可拥有多妻妾。——译注

夫的角色。然而，并不只是作为外在结构的社会剥夺了帕夏的角色，个人意识之内在结构（因为它是由社会化形成的）本身也把帕夏的角色贬低到只在幻想中存在的地位，事实上这是一个没有什么实在性的地位。作为明智的中产阶级丈夫，个人对他自己具有真实性，但作为帕夏则不具有真实性。个人可能会在什么程度上成功地实现作为帕夏的自己，那不是我们在此关注的东西。当然，实现这种愿望的最起码条件，是某些他人愿意扮演土耳其女奴的角色——这在一夫一妻条件下是一件技术上难办的事情。我们在此所关注的，是这样一个重要事实：社会世界在内在化时保留了自己的客观实在之特点。在意识中，它也在那里存在着。

总之，客观化意味着造成一个外在于个人的真实的社会世界；而内在化意味着这同一个社会世界在这些个人的意识之内将拥有作为实在的地位。然而，后一个过程有一种非常重要的附加特征，即由于具有社会化与非社会化的成分，意识会具有二重性。① 意识先于社会化而存在。更重要的是，意识不可能被完全社会化——别的不说，个人对于自己身体中的种种过程的不间断的意识，就能证实这一点。因此，社会化总是部分的。社会化使意识的一部分构成了个人在社会上能够得以辨识之身份的形式。正如在内在化的一切产物中一样，在社会客观地指派的身份与主观上采用的身份之间，存在着一种辩证的冲突，这对社会心理学来说非常重要，但它目前对我们来说用处不大。② 对

---

① 意识二重性的概念取自米德。杜尔凯姆关于社会化的人是双重人的思想也与此有关。

② 这种说法力图综合马克思与米德的基本观点。

我们在此的目的来说，较为重要的是，由社会世界之内在化造成的意识的二重性，到头来会排除、冻结或疏远一部分意识，使之与意识的其余部分对立。换言之，内在化需要自我客观化，也就是说，自我的一部分不仅对他人，而且对它自身来说都变成了客观的，它成了社会世界的一部分再现——一个"社会性的自我"，这部分自我处于并将一直处于与它被加诸其上的那个非社会性
84 自我意识之间不安的调和状态之中。① 例如，那种中产阶级丈夫的角色，在个人意识之内变成了一个客观"存在"。因而它自身就作为一种"坚硬的事实"与意识的其余部分相对立，以或大或小的对称性（对称性的大小取决于在这一特定情况下社会化"成功"的程度）与外部的中产阶级婚姻制度的"坚硬事实"相对应。

换言之，意识的二重性导致了自我的社会化成分与未社会化的成分之间的内在对立，这在意识自身之内重复了社会与个人之间的外在对立。在两种情况下，这种对立都具有辩证的特征，因为每种情况下的两种成分并不处于机械的因果关系中，而是彼此不断地产生出对方。而且，自我的这两种成分现在能够从事彼此之间的内在对话。② 当然，这个对话在意识之中重复了个人在其社会生活中与外在他人进行的对话（更确切些说，是那种对话的典型化）。例如，企图在中产阶级社会扮演帕夏的个人，将会很快地发现他自己正在与他人——其妻子、其家庭成

① "社会性的自我"这一术语是威廉·詹姆士使用的。詹姆斯·巴尔德温和查尔斯·库雷的著作发展了这个术语，而米德系统地整理了这个术语，因此这个术语的发展对于美国社会心理学至关重要。

② 内在对话之概念出自米德。

员、法律机构工作人员等等——进行各种各样的对话(在这种情况下,可以设想,这些对话是不愉快的)。然而,这些外部的对话将在他自己的意识内重复。比如说,除了法律和道德可能已经以"良心之声"的形式内在化了这个事实之外,在社会指派的中产阶级丈夫身份与主观上渴望获得的帕夏身份之间,至少有一场内在的对话,因为这两种身份都作为具体化了的存在物而出现在意识之内。两种身分中哪一种对于个人来说更真实,这是一个个人对社会实在适应的问题(或者,如果愿意,也可说是个人"精神是否健康"的问题),在此,我们可以把它留给警察和心理治疗专家去解决。 85

用另一种方式来说明这一点,那就是人在他自己的内部和外部造成了"相异性",这是人在社会中生活的结果。由于人自己的作品是社会世界的一部分,因而它们也成了与人自己相异的实在的一部分。它们"逃离"了人。但人也在"逃离"自己,因为人的一部分是由社会化造成的。社会世界的相异性以及充当社会生活中他人的那些具体的人类,在意识中被内在化了。换句话说,他人与相异性被吸收进了意识。结果,不仅社会世界对个人来说可能成了陌生的,而且个人对他自己来说(就社会化了的自我的某些方面而言)也可能成了陌生的。

这种疏远陌生是在人的社会性之中给定的,换言之,它在人类学上是必然的,强调这一点非常之重要。然而,这种疏远陌生可以向两个方向发展——一方面,通过"回忆"世界和自我都是人自己活动的产物而恢复利用世界与自我的陌生性,另一方面,这种恢复利用已不再可能,社会世界和社会化了的自我以无情的事实性(类似于自然的事实性)与个人相对立。后一种过程可

以称为异化。①

换言之，异化是这样一个过程，通过这个过程，个人与世界的辩证关系在意识中失落了。个人“忘却”了这个世界曾经是并将继续是他参与共同建造的。被异化了的意识是非辩证的意识。社会-文化世界与自然世界的根本区别，即前者为人所造而后者非人所造的区别，被模糊了。②异化了的意识正是以这种错误为基础的，在此意义上它是一种虚假的意识。③再换一种说法，异化是客观化过程的过分延伸，通过它，社会世界的人的（活生生的）客观性，在意识中转变成了自然界的非人的（死的）客观
86 性。构成社会世界之实在性的人的、有意义的活动之表现，在意识中转变成了非人的、无意义的、无生气的“事物”。也就是说，它们被具体化了。④于是，社会世界不再是个人在有意义的活动中扩展自己存在的开放的场所，而变成了一个同现在或未来的活动分离的具体化事物的封闭的集合。人与其世界之间的实

---

① 当然，在此所用的异化概念是得自马克思，尽管我们已缓和了它的尖锐性，马克思在使用这个概念时，正是以这种尖锐性同黑格尔相对立的。特别应指出的是，我们并没有遵照马克思的这样一个假神学观念，即异化是社会秩序的某些历史“罪过”的结果，我们也没有追随他关于通过社会主义革命去消除异化（即扬弃异化）的乌托邦式的愿望。因此，我们乐于承认，我们对这个概念的使用具有“右”的而不是“左”的含义。在用非马克思主义观点对这个概念的讨论中，最有助益的一种论述可参见阿诺尔德·格伦发表在《人类学与社会学研究》杂志上的论文“关于自由从异化中诞生”（莱因纽维德，路希特汉德公司，1963），第232页以下。关于笔者本人对这个问题的早期论述，参见彼得·贝格尔与斯坦莱·普尔贝格合写的论文“具体化与对意识的社会学批判”，载于《历史与理论》第4卷第2期（1965），第196页以下。

② 这个表述是对维柯关于历史与自然之间区别的经典陈述的解说。

③ 这里的虚假意识这一概念，基本上是在马克思主义的意义上使用的，但其意思有些变化，这已在提到异化一词时说明。

④ 关于具体化概念的历史，参见贝格尔与普尔贝格的《具体化与对意识的社会学批判》一文。

际关系在意识中被颠倒了。作用者成了仅仅是被作用的东西。制造者被理解成了仅仅是产品。随着这种社会辩证关系的失落，活动本身也逐渐变成了某种别的东西，变成了过程、命运或宿命。

在此，应该提出关于异化的三个要点。第一，必须强调，被异化的世界及其一切方面，是意识的现象，具体说来，是虚假的意识的现象。① 其所以虚假，乃是因为，即令人生存在一个异化了的世界，他也仍然是那个世界的共同创造者——通过具有异化作用的活动来创造世界，而这活动是并且将仍然是他的活动。所以，悖谬地说，人创造着一个否定人自己的世界。换句话说，人绝不可能在实际上成为象物一样的事实——他只能够由于曲解他自己的经验，而把自己理解成那种事实。第二，认为异化是意识的后期的发展，是认识的一种从随非异化存在的天堂状态而来的恩典往下的堕落，那就大错特错了。② 正相反，所有的证据都说明，意识不仅在个体发生方面，而且在种系发生方面，都经历了从异化状态到(在最好的情况下)非异化可能性的发展。③ 人的原始意识和早期意识，都是从基本上是异化了的角度去理

---

① 参见同上书，第204页，脚注13。说异化是一种意识的现象，并不是否认它最初是先于反映的，也并未否认它是以实践为基础的。这只是要避免那种错误的结论，即异化了的人不再是一种创造世界的存在物。

② 这又一次使我们离开了我们认为是马克思的乌托邦式的观点的东西。我们接受马克思在客观化/外在化与具体化/异化之间作出的与黑格尔不同的划分，也接受马克思的这一观点，即后两个过程不同于前两个过程，不应被理解为人类学上的必然。然而，我们不能追随马克思的这一观点(后来被恩格斯进一步庸俗化了的观点)：异化在历史上是继一种非异化存在的状态之后而出现的。

③ 列维-布留尔关于"原始思维"的著作以及皮亚杰论儿童思维的著作与此大有关系。关于这些问题的最近的讨论，可参见列维-斯特劳斯的《野性的思维》(巴黎、普隆公司，1962)；皮亚杰《社会学研究》(日内瓦，德罗茨公司，1965)第143页以下。

解社会-文化世界的，把它理解为事实性，必然性和宿命。只是到了历史的后期，或在生活于特定历史环境下的个人经历中，才出现了把社会-文化世界理解为人的事业的可能性。①换言之，把社会-文化世界理解为异化了的作品，这在任何地方都是先于把它理解为人的作品的。第三，异化是与无序完全不同的现
87 象。②相反，从异化角度对社会-文化世界的理解，特别有效地起着维系其有序结构的作用，因为这样的理解似乎使各种有序结构免除了人类的建造世界活动的无数偶然因素。作为人的作品的世界，是内在地不可靠的。而作为（神的、自然的、历史力量等等的）异化了的作品的世界，却似乎是万世长存的。当然，最后这一点在理解宗教与异化以及宗教与无序之关系方面特别重要。在此，我们已接近了我们直接关注的问题。

正如我们已看到的，宗教一直是人类历史上抗拒混乱无序的最有效的堡垒之一。这个事实与宗教具有异化作用的倾向有直接的关系，了解这一点十分重要。宗教之所以一直是这么强有力的法则化力量，恰恰因为它也一直是有力的、也许是最有力的异化力量。由于同样的理由，在前面指出的确切的意义上，宗教还一直是虚假意识的一种非常重要的形式。③

在"宗教体验"中所遇到的神圣者，其本质特征之一就是相异性，它表现为一种与普通的、世俗的人类生命完全不同的东

① 参见贝格尔与普尔贝格的前引文，第209页以下。

② 异化与无序之间在理论上的混淆，在美国社会学家近来论述这些概念时所写的几乎所有东西里占有突出地位。这种混淆在这两个概念的心理学化过程中被弄得更加严重了。

③ 宗教与异化之间的基本联系是由费尔巴哈提出的，不仅有马克思，而且还有尼采及弗洛伊德所采用的宗教概念，都受到费尔巴哈的影响。

西。① 这种相异性，正是宗教敬畏感的核心，神秘的畏惧感的核心，对那完全超越人的所有方面的东西的崇拜的核心。举例来说，在《薄伽梵歌》里，按古典的说法得见克里希那大神形象的阿周那为之慑服的那个东西，就是这种相异性：

〔他有〕许许多多脸孔和眼睛，闪现出无数奇异的眼光，佩戴着众多天上神明的饰物，装备着诸般神奇飞扬的武器；〔他〕穿着天堂的花环和衣服，涂着神圣的油膏和香水，奇妙惊人，辉煌灿烂，无碍无挂，每一面都有脸孔。

假如有一千个太阳的光芒竟会同时在天空迸射，那就会有点儿象这全能的唯一者的灿烂辉煌了。②

而在后来又呈现比较凶险的形象： 88

啊，全能的主，看你那巨大的形象，有无数张嘴、无数只眼、无数手臂、大腿和足掌，还有无数个肚子和无数可怕的獠牙——诸界均为之震骇，我亦悚惧不已。

啊，毗湿奴！当我看见你燃烧的形象，那光焰直达诸天，在无数云层中闪耀，当我看见你那许多巨嘴大大咧开，那许多巨眼放射出光芒，我内心深处的灵魂就在恐惧中震颤，我

① 参见奥托《论神圣者》(慕尼黑，贝克公司，1963)，第28页以下。
② 斯瓦米·尼希拉南达译《薄伽梵歌》(纽约，罗摩克里希纳-维韦卡南达中心，1944)，第126页以下。

已毫无勇气，无法安宁。①

在其他宗教传统中，这种例子还可以随意举出许多。在我们的基督教传统里，从以赛亚看到的威严的宝座，到威廉·布莱克看到的老虎在“夜晚森林里耀眼的光芒”，都在其自身“惊人的对称和谐”之中，指出了自然现象之后的神圣的相异者。当然，当宗教发展得更“成熟”时，对神圣者所具有的这种异己神秘的恐怖，在程度上有了缓和，变得丰厚、柔和，并通过各种中介作用而更接近人了。然而即便如此，如果我们不再意识到这种相异性仍然是这种较为“温厚”或“优雅”的形式下面的隐蔽的本质的话，我们就仍将不能把握宗教现象（阿周那在恳求克里希纳再一次以四手毗湿奴这种至少相对来说比较随和的形象显现自身时，曾用了“温厚”和“优雅”这两个词）。即便如此，对全然相异者的敬畏和神往，仍然是与神圣者相遇时的主旋律。②

如果人们承认宗教的基本假设，即有另外一个实在挨着或者接近这个经验世界的话，那么神圣者的这些特征将会被尊崇为真实的“体验”。不消说，在社会学或其他科学的意义框架之内，不可能做出这种假设。换言之，宗教徒在这方面的报告在认识论上的地位，必须严格地括在括号内。对于科学分析的目的来说，“其他世界”在经验上不可利用。或者说得更准确些，它们
83 只作为在这个世界之中，即在自然与历史内的人类经验世界之中的一些“意义飞地”才可以利用。③因此，就象分析其他一切

① 《薄伽梵歌》，第130页。
② 奥托坚持认为，即便在更为成熟的宗教形式中，仍然有“相异性”的因素。
③ 用舒茨的话来说，它们仅只是作为“意义的有限区域”，即被同他人共有的日常生活之“至高实在”所包围的区域，才能得到利用。对这一点可能具有的神学含义，我们在附录二中进行了简要的讨论。

人类意义一样，我们必须把它们作为在社会中建造的世界之组成因素来分析。换句话说，无论神圣者"最终"可能是些什么，从经验上看，它们都是人类活动和人类意义的产物——就是说，它们是人的投射。① 在其外在化的过程中，人类将他们的意义投射进自己周围的宇宙中。这些投射在人类社会的共同世界中被客观化。宗教意义的"客观性"是被创造出来的客观性，也就是说，宗教意义是客观化了的投射。由此可以推出，就这些意义含有相异性之压倒一切的意思而言，可以把它们说成被异化了的投射。

在前边关于宗教合理化论证的讨论中，我们已经看到宗教合理化以什么样的方式为社会秩序的内在脆弱结构提供了稳定性和连续性的外貌。现在我们已能更准确地判定使得宗教能这样做的那种性质——即它的异化力量的性质。宗教合理化论证的基本"诀窍"是把人的产物变为超人的或非人的事实性。人从否定是人的产品这一角度去解释人造的世界。人的法则变成了神圣的宇宙，或者至少是变成了从人之外去获得意义的实在。不须走把宗教干脆等同于异化的极端（它需要提出在科学的参照系内不可能得到承认的认识论上的假设），我们就可以说，宗教在人建造世界与维系世界的活动中所起的历史作用，在很大程

① "投射"一词首次由费尔巴哈在这种意义上使用。参见其在"实证哲学评论"一文中的早期表述(哈雷年鉴，1838)："绝对人格，那就是作为自身本质之投射的上帝。这是一种幻觉，即自己冥想的对象不再是自己的自我，而是一个他人，一个神一般的他人！"投射概念表达了费尔巴哈对宗教的终身兴趣的核心观点，他的《基督教的本质》(1841)是这种观点最清楚的表达。马克思对这一观点的主要修改，是认为宗教的投射乃是一种集体的投射。然而应当注意到，马克思并不使用"投射"一词，尽管这个术语对他自己的思想来说是现成适用的。

度上归功于宗教内部的那种异化力量。① 宗教断定实在中存在着与人类世界相异的存在物和力量，如果是这样的话，那么，这种断言（无论以什么形式出现）是不服从经验探究的。能够服从这种探究的东西，只是宗教在这个过程中异化人类世界的强烈
90 倾向。换句话说，在设定与人间事物相对的相异者的过程中，宗教倾向于使人间事物与它自身疏远。

正是在这个意义上（而不是在把宗教断言本身看成在认识论方面站不住脚的意义上），根据宗教历史表现形式中的一种较高的统计频率，我们有权把宗教与虚假意识联系起来。无论宗教对这个世界的解释"最终"的优越之处是什么，它们在经验方面的倾向，一直都是歪曲人关于自己的活动创造的那部分世界，即社会文化世界的意识。这种歪曲也可以说成是神秘化。② 社会文化世界是人类意义之大厦，它被各种神秘的东西遮盖住了，这些神秘东西的起源被认为是非人间的。一切人类创造的产品，至少潜在地能够从人的角度去理解。但宗教抛出的神秘化的面纱盖在那些产品之上，阻碍了这样的理解。对人间事物的客观化的种种表述，变成了神圣事物的隐秘象征。这种异化具有控制人类的力量，正是因为它保护人类免于混乱之恐怖。

宗教神秘化了各种制度，靠的是把它们解释为既定的，而且超越了它们在社会历史中的经验存在。例如婚姻（更准确些说是亲缘关系），由于社会生活在生物学上的某些先决条件，因而它是一种基本的制度。每个社会都面临着为其自然生殖作准备

① 在此应该强调，拒绝把宗教等同于异化的观点，既背离了马克思的概念，又背离了费尔巴哈的概念。

② "神秘化"一词取自马克思。

的问题。从经验上说，这就意味着每个社会都为其成员的性活动制定出了或多或少是带有限制性的"程序"。当然，这些"程序"在历史上的可变性很大，甚至只要随便浏览一下人种学的证据，就可以表明这一点。合理化论证的问题，是要解释为什么在一个特定社会里发展起来的这种特定的安排①，在不论什么历史偶然事件的连续中还应该深信不疑地坚持下去，即便它常常令人讨厌或令人十分痛苦。解决这个问题的一个有效的方法，就是从宗教方面去神秘化这个制度。比如，巴西某些部落的偶族外婚制度，或者我们自己社会中的一夫一妻制度，只要有效地遮盖了这些安排在经验上的偶然性，就可以证明它们是合理的。于 91
是，在巴西，与自己同支的成员发生性关系，在美国，与别人的妻子发生性关系，不仅可能以违背既定的道德习俗而受到惩罚，而且可能以触犯作为这些制度的最终保护的神圣存在物而受到制裁。现在，在色欲与其所期待的目标之间，不仅插入了同伴的谴责和强力，而且还有发怒的神的复仇力量。只要给出一个恰当的看似有理性结构，这种形而上学的花招提供十分有效的控制就可能毫无问题。同样几乎没有问题的是，这是凭借使人与其自己的世界分离的方法而做到的。正如我们在前边已经看到的，在极端的情况下，婚姻不再被理解为人的活动，而变成了对众神的神圣婚配的重复模仿。这种做法与作为教会圣事的婚姻概念之间的区别，与其说是性质上的区别，还不如说是程度上的区别。

另举一例说明。每个社会都面临着在其成员中进行权力分配的问题，结果发展出了各种政治制度。为这些制度所作的合

① 指婚姻制度。——译注

理化论证有一个特殊任务，那就是解释并论证对于物质暴力手段的必要的使用，哪一种使用能够真正使政治生活制度具有特别的“尊严”。在此，把政治安排的经验特征加以神秘化，就使这种“尊严”从人的性质变成了超越人的性质。有的人拥有砍头的权力，对此的现实主义和以经验为基础的理解，转变成了在人世间代表神意的那些人的可怕权威面前的神秘敬畏。如果使杀头在政治上有利的环境后来得以发展的话，那么这种活动就可能变得似乎只不过是超经验的必要性的经验结果。Le Roi le veult（诺曼法语，“国王意欲如此”——译注）仿佛变成了“上帝如此吩咐”的回音。在此我们也不难看出，政治制度化的“程
92 序”是如何以这种方法加强的——又是通过使它们同其在人类活动中的根基分离来加强的。在这一个和前一个例子中，我们必须着重强调，当我们说“变成”时，我们并未暗示对这些制度从非异化的理解到异化的理解是按时间顺序前进的。正相反，如果确实有什么前进的话，那么它也是朝相反方向前进的。性关系和权力方面的制度首先是作为完全异化的实体出现的，以来自“彼岸”实在的形式凌驾于日常的社会生活之上。只是在很久之后，非异化的可能性才出现。这种可能性常常伴随着过去维系这些制度的看似有理性结构的分崩离析而来到。

在作了必要的修正之后，这种神秘化过程又扩及到附着于这些制度之中的种种角色之上。换言之，隐含在每个角色中的代表性被神秘地赋予了代表超人实体的力量。于是，忠实地把其情欲引向其合法配偶的丈夫，不仅在这种重复的行为中代表了其他一切忠实的丈夫，其他一切补充的角色（包括忠实妻子的角色）和整个婚姻制度，而且现在还代表神灵们所希望的夫妻性

关系的原型行为，最后还代表了神灵本身。类似地，国王的刽子手忠实地砍下了受法律谴责的罪犯的头，他不仅代表了他的社会建立的王权、法律和道德制度，而且代表了被认为是作为这些东西之基础的神的正义。对超人的神秘的恐惧，又一次使对这些程序的具体的、经验中的恐惧黯然失色。

在这一点上，记住角色不仅是外部的行为模式，而且在其扮演者的意识中已内在化，并构成了这些个人的主观身份的本质因素，是非常重要的。内在化了的角色的宗教神秘化，根据前边所讨论的意识的二重性来看，进一步异化了这些主观身份，但是 93
它也促进了可以称为不良信念的更进一步的歪曲过程。①

定义不良信念的一个方法是说，它用杜撰的必然性代替了选择。换言之，事实上可以在不同的行为过程之中作出选择的个人，假定了这些过程之一是必然的。在此我们感到兴趣的不良信念的特定情况是这样的，在这种情况下，当个人面对着在某个角色扮演中行动还是不行动的选择时，他由于将自己等同于该角色而否定了这种选择自由。例如，忠实的丈夫也许会对自己说，他别无"选择"，而只有去"安排进行"合乎其婚姻角色的性行为，把任何可作替代的情欲活动作为"不可能的事情"而压制下去。在社会化很成功的条件下，这种活动也许事实上是不可能的——如果那位丈夫企图尝试一下，他也可能是无力的。或者，那位忠实的刽子手会对自己说，他别无选择，只能遵从砍头这一"节目的安排"，而把对这个行动过程的感情上和道德上的抑制反应（比如同情和顾虑之类）强压下去，因为他已把这个行

① "不良信念"这一术语取自萨特。

动看成对作为刽子手的自己来说是铁的必然了。

对这点的另一种不同说法是，不良信念是虚假意识的这样一种形式，在其中，社会化了的自我与完整的自我之间的辩证关系在意识中失落了。① 正如我们在前边所见到的，异化和虚假意识总要在意识中，总是割裂人与其产物之间的辩证关系，即总要否定基本的社会文化的辩证关系。然而这种辩证关系在社会化过程中已被内在化了。正如人在外部与他的世界对立一样，他也在自己的意识之内与这个世界的内在化了的存在对立。这两种对立就其性质而言都是辩证的。因此，虚假意识就可能关涉到人与其世界的外在和内在化的关系。因为社会化了的身份是那个世界的一部分，因而人有可能以同样的异化方式来理解它，即在虚假意识中来理解它。由于事实上社会化的身份和完
84 整的自我之间存在着辩证关系，虚假意识遂将这二者完全等同。于是，由社会化引起的意识二重性，和随之而来的社会文化辩证关系之内在化被否定了。相反，人们设定了一种虚假的意识统一性，随之个人也把自己完全等同于内在化了的角色和由之构成并由社会指派的身份。例如，在忠实丈夫这一角色中未能宣泄出来的自我的相关的表现被否定了。换言之，丈夫与（潜在的）奸夫之间的对话被打断了。在与丈夫角色有关的那些生活领域之内，个人只把自己视为丈夫而不是任何别的东西。他变成了一位彻头彻尾的丈夫，作为制度化了的剧中角色的丈夫。社会的模式与主观的身份在他的意识中融合了。就这样的模式化有异化作用而言，身份本身也就成了异化的。而就这种融合事实

① 关于这一点，米德式的表述可能是这样的：作为客体的我(the "me")被理解成完全包括了作为主体的我(the" I ")。

上从人学上说是不可能的而言，它构成了虚假意识的组合过程。根据这个前提行动的个人，实际上是在根据不良信念而行动。

十分重要的是，不要把这种主观异化的现象与无序现象相混淆。正相反，这种异化可以是抵抗无序现象的一种最有效的屏障。一旦虚假的自我统一建立起来，只要它保持着看似有理性，它就可能是内在力量的源泉。矛盾心理消除了。偶然事件都有了必然性。在行为的各种可能选择之间不再犹豫不决。个人"知道了他是谁"——在心理学上这是最令人满意的状态。不良信仰绝不以某种内心的混乱或"坏良心"作为先决条件。正相反，力图使自己摆脱在其社会环境中制度化了的不良信仰的个人，除了他可能碰到的那种由"非程序的"冒险带来的外部困难外，在心理上和在"良心"上还可能受苦。

综上所述，十分显然，不良信仰正如一般的虚假意识一样，
即令没有在宗教方面被证明为合理也可能产生。我们还要着重 95
强调的是，宗教不一定会引起不良信念。然而不难看到，如果前面的论证是站得住脚的，那么宗教就可能是有效维系不良信念的有力工具。正如宗教神秘化并从而加强了人造世界的虚幻的自主性一样，它也使个人意识中对这种自主性的吸收神秘化并加强了。内在化的角色携带上了它们的宗教合理化论证赋予它们的神秘力量。社会化的身分作为整体可以被个人理解为某种神圣的东西，它以神创造的或希望的"事物之本性"为基础。因此，它丧失了它作为人类活动产物的特征。它成了不可避免的事实材料。它的实在性直接以宗教设定的超人的实在性为基础。现在个人不仅"不过是"一个丈夫，而且他与神圣秩序的正确关系也正在于这种"不过是"当中。事实上，他的社会化了的

身份可以成为神圣者在主观中的"场所"，或者至少是那样的"场所"之一。对这被设定为外部世界之后的实在的神圣者的敬畏，被吸收进了意识，它神秘化了积淀在那里的社会化的诸种形式。说得粗俗些，个人现在是处于一种对着自己发抖的状态。

一切异化的本质都是把虚假的无情性质加之于人造的世界。这样做的最重要的实际结果是，经验的历史和个人经历被错误地理解为以超经验的必然性为基础。人类生存的无数偶然事件转换成了宇宙法则不可避免的表现形式。活动变成了过程。选择变成了命运，于是人生活在他们自己建造的世界上，就仿佛是被完全独立于他们自己建造世界的事业的一些力量所注定的。当异化在宗教方面被证明为合理时，这些力量的独立性就在集体法则和个人意识之中被大大增强了。人类活动投射出
96 去的意义凝结成了一个巨大的、神秘的"相异世界"，作为一个异己的实在高踞于这个人类世界之上。凭借着神圣者的"相异性"，人造世界的异化最终得到了认可。由于人与其世界之间关系的这种倒转含有对人的选择的否定，因而与神圣者的相遇是根据"完全的依赖"去理解的。① 这也许会，也许不会涉及到受虐狂态度，尽管如我们曾看到的，这种态度是宗教意识的重要特色。

在此我们应该回忆一下，人类活动与它创造的世界之间的关系是并且将一直是辩证的，即令这个事实被否定时（即当它不呈现于意识之中时）也一样。因而是人创造了他们的众神，即使他们认为自己是"完全依赖"于他们的那些产物时也一样。而且

① "完全的依赖"这一术语是施莱尔马赫在其对宗教"体验"的分析中使用的。

众神的那个“相异的世界”呈现出与人的活动相对的某种自主性，这种自主性是人的活动不断创造的。宗教投射所设定的超经验实在，能够反作用于社会中人的经验生存，所以，把诸宗教形式简单地视为创造它们的那种活动的机械结果，即视为其社会基础的静止“反映”，那就大错而特错了。① 正相反，宗教形式能够作用并修改社会基础。然而，这个事实有一个奇怪的后果——即存在着消除异化本身在宗教上被证明为合理的可能性。除非理解这种可能性，否则，宗教与社会之间关系的片面观点是不可避免的。② 换言之，虽然宗教有一种论证异化合理的内在的（和在理论上很好理解的）倾向，但也存在着一种可能性，即在特定的历史情况中，消除异化也可能在宗教上被证明为合理。虽然相对于总的倾向而言，后面这种情况较为稀少，这个事实并不能转移其在理论上应引起的兴趣。

宗教把制度看作是永恒的东西。我们已经看到这种倾向如何把不朽的性质赋予了人类历史的这些不稳定的形式。然而，这样的事情也可能发生，即这同一些形式会被彻底地相对化，正 97
是因为它们被视为永恒的东西。这一点在不同的宗教传统中可以采取完全不同的形式。例如，在印度的某些较复杂的解脱论中，经验世界，包括社会秩序及其所有法则，本质上都表现为一种幻觉，一种幻有（maya）境界，仅仅是一种与梵-阿特曼的终极实在相对的附随现象。不可避免的是，这种观点使被视为

① 在这个意义上的“反映”一词是列宁一直使用的，并且是所谓“庸俗马克思主义”的典型用法。与此相对照，我们主张用于宗教的，是我们所认为的对基础与上层建筑之间辩证关系的马克思本来的理解。

② 当然，这种片面性正是马克思自己和后来的马克思主义者研究宗教的方法之主要弱点所在。

理所当然的制度"程序"相对化了，并使对它们的传统的宗教合理性论证归于无效。下面引自"白净识者奥义书"的一段诗颂可以作为例证：

唱赞，与祭祀，
礼仪，兼誓约，
过去，及将来
《韦陀》①之述作，
凡此固皆是，
摩耶主所拓；②
其余一于此，
亦被摩耶缚。
自性即摩耶。
当知摩耶主，
即是大自在。③

当然，关于这种常识性的真理，从这种宗教诱发的怀疑主义中可以引申出彼此大相径庭的实际含意。在印度的解脱论中，有两种典型的实际含义，一是在对解脱的禁欲主义追求中退出这个幻觉世界，二是继续在这个世界之内行动，就仿佛传统的"礼仪兼誓约"仍然有效一样，但以一种在内心里脱离自己的世俗活动的态度去行动——这就是在所谓"知的方式"（jnanamarga）

① "韦陀"系"吠陀经"之异译。——译注
② "摩耶"即"幻有"(maya mayin)之音译。——译注
③ 中译文录自徐梵澄译《五十奥义书》。——译注

与“行的方式”（karma-marga）之间的经典的划分，后者在《薄伽梵歌》中得到了最著名的表述。①无论有什么实际含义，“幻有”（maya）概念所内含的相对化，使得社会文化世界再一次表现为人的一种偶然的、历史的构造，而这是一种具有人化作用，因而至少潜在地具有消除异化作用的结果。② 93

由于神秘宗教不仅彻底地贬低了经验世界的价值，而且贬低了其实在地位，因而它具有类似的消除异化的潜能。对神秘主义者来说，这个世界和它的所有作为，包括“普通的”宗教实践的那些作为都被相对化了。在极端情况下，这种相对化可能会导致由宗教证明为合理的无政府主义，正如在基督教和犹太教的反律法主义运动中那样。更普遍的是，它导致了“似乎”对社会中既定的“礼仪及誓约”的顺从，不论是因为这是件方便的事情，还是出于为需要这些东西的大众的比较软弱的精神的考虑。

从《日耳曼神学》中引出的下面这段话，说明了后一种态度：

> 所以，秩序、法律、戒命等等，对于那些不理解更好的东西，不知道也不觉察别的东西的人来说，只是一种训诫；于是就制定了所有的法律和秩序。完美的人同那些不理解不

① 当然，在对印度的各种解脱论的分析中，韦伯的主要注意力是集中在它们对日常的社会经济行为的实际含义。关于印度教伦理体系的详尽概述，可参见P·V·凯恩的《达磨行迹史》（普那，班达卡东方研究所，1930—1962）。关于幻有概念在吠檀多思想中的理论发展，可参见保罗·杜伊森的《吠檀多的体系》（莱比锡，布洛克豪斯出版社，1921）；还有A·K·R·昌杜里《幻有学说》（加尔各答，达斯古普塔公司，1950）。

② 这并不必然引起对社会中的人生改善的伦理关切，正如（比如说）所谓“阿塔萨斯特拉斯”（主要为王公们使用而写成的关于社会事务管理的文集）所清楚表明的。

> 知晓别的更好的东西的无知者一起接受这些法律，同他们一起实行这些法律，其目的是借此使他们免走邪恶的路，或者如果可能的话，把他们带到某种较高的境界。①

在此，彼此不同的实际训导又可以从这同样的观点引伸出来。不难看出，一种反律法论或唯信仰论的训导可能具有潜在的革命结果，而表达在上述引文中的观点却可能具有保守的影响。虽然这些不同的可能性对于一般的宗教社会学来说极为有趣，但我们不可能在此继续进一步讨论它们了。在此的关键之点在于，各种宗教观点也可以*收回*各种制度以前靠宗教论证而得到的神圣地位。

在圣经传统中，社会秩序与超验上帝之威权相对立，这也可以把这种秩序相对化到这种程度，以致于可以很恰当地谈论消除异化——在这样一种意义上谈，即在上帝面前，种种制度都显
99 现出它们只不过是*人的*作品，没有内在的神圣性或不朽性。正是对社会秩序的这种相对化和随之而来的神-人连续统一体的崩溃，使得以色列同其四周的古代近东文化截然有别。②在这方面，一个很好的例子是以色列的王权制度，与周围各文化中的神授王权制度相比，它倒构成了某种渎神。③《撒母耳记下》第12章中大卫受拿单斥责的插曲清楚地表明了这种渎神的人化(事实上就是消除异化的)结果——大卫被拒绝给予君王可以有

① J·伯恩哈特编:《日耳曼神学》(纽约，万神殿出版社，1949)，第159页。

② 参见埃里克·沃格林:《以色列人与启示》(巴顿罗格，路易斯安那州立大学出版社，1956)。

③ 参见R·德·沃克斯:《旧约的制度》(巴黎，塞夫出版社，1961)第1卷，第141页以下。

错误信念的特权，拿单对他说话就象对一个普通人一样，而且他作为一个人要为自己的行为负责。① 这种“揭露”性主题② 可以追溯到全部圣经传统之中，它直接与其对上帝的彻底超验化有关，在以色列先知中有对它的古典表述，在圣经范围内三大宗教的历史中，继续有各种不同的表述。这个主题可以说明一再出现的对圣经传统的革命性运用，这同为着保守的合理化论证而利用它的(当然也是一再出现的)企图形成了对照。正如一直存在着国王利用圣经象征来神化他们的行为的事例，也一直存在着不少拿单式的人物，他们以同一个传统的名义(合理化论证的象征也来源于这同一个传统)，撕掉了国王们的面具，暴露出国王乃是进行神秘化的人本身。③

正如制度被视为永恒的东西时也可以被相对化从而人化一样，代表这些制度的角色也会如此。借助宗教而被广泛地证明为合理的虚假意识和不良信念，也可以借助宗教而被揭示出本来面目。最后，看来似乎矛盾的是，被撤下来笼罩着社会秩序的全部宗教神秘化之网，在某些情况下，竟会借助宗教而从社会秩序之上完全彻底地取掉，让社会秩序再次被理解为只不过是人的作品而已。经验世界在种种神秘主义传统中的彻底贬值，和上帝在圣经宗教中的彻底超验化，二者都能够导致这种结果。正 100
如我们马上要指出的，后一种事态发展④ 事实上在历史上帮助

① 在我的《不可靠的景象》(纽约州，花园城，达布尔代公司，1961)一书第219页以下部分里，我曾力求说明这一论点。

② 指“圣经”中许多君王受到臣下当面斥责或揭露的叙述。——译注

③ “总的说来，圣经的观点并不是要维护这个世界，而是要改造这个世界”。爱德蒙·雅各：《旧约神学》(纽夏特尔，德拉肖与尼斯特勒公司，1955)，第184页。

④ 指圣经宗教的发展。——译注

导致了全球的意识世俗化，现代西方思想所有的消除异化的观点(顺便说，也包括社会学观点)的根源都在其中。

因此，可以说，宗教在历史上既表现为维系世界的力量，又表现为动摇世界的力量。在这两种表现中，它既可以起异化的作用，又可以起消除异化的作用——一般而言，前者是由于宗教事业本身的内在性质，而后者是在一些重要的事例中出现的。在所有表现形式中，宗教都构成了人类意义的巨大投射，投射进空旷浩瀚的宇宙之中——当然，这种投射又作为异己的实在返回来缠住它的创造者。不用说，在科学理论化的意义框架之内，对这种实在的终极的本体论地位作出任何无论是肯定还是否定的断言，都是不可能的。在这种参照框架内，只能将宗教投射作为人类活动和人类意识的产物来对待，而必须用括号严格地括起来的问题乃是：这种投射是否同时还是不止如此的另一种东西(或者更确切些说，是否还涉及与其所由产生的人类世界完全不同的另一种东西)。换言之，每一种将本身局限于在经验上可利用的材料的对宗教问题的探究，都必须以"方法论上的无神论"为基础。① 但是，即使在这种不可避免的方法论限制之内，也应该再次提出一个进一步的论点：人类历史上的宗教事业深刻地揭示了人对意义之探求的紧迫性和强烈性。宗教意识的巨大投射，无论它们可能还是些别的什么，都体现了人类不惜代价的为使实在对人具有意义而作出的在历史上最重要的努力。我们对宗教受虐狂的讨论已表明了为此付出的一个代价。宗教异化的巨大悖论在于，使社会-文化世界非人化的过程本身，就植

① 这个极富启发性的术语我得益于安东·日德韦尔德。对此进一步的讨论参见附录二。

根于这么一个根本的愿望：作为一个整体的实在对人而言可能 101
是一个有意义的地方。因此，可以说，异化也是宗教意识在探求一个对人类有意义的宇宙时所付出的代价。

第二部分　历史的要素

第五章　世俗化的过程 105

到此为止，这些思考一直是在进行一种十分宽泛的理论尝试。引用历史材料只是为了作为例证说明一般的理论问题，而不是为了具体地“运用”这些理论，更不用说去“证实”它们了。当然，这类一般性的理论究竟能够在什么程度上得到证实，它们是否确实在经验学科论述的范围内有一席之地，这是社会科学当中值得讨论的问题。这里不是进行这种方法论辩论的适当场合，就我们眼下的目的来说，前边所论述的东西被视为只是社会学家著作的序言呢，还是该给它加上社会学理论的头衔，这没有什么关系。当然，有一点是清楚的，即我们赞成宽泛一些的看法，它允许我们的这些思考被视为社会学的理论，而不仅仅是序言。总之，无论人们关于社会学理论本身的范围有什么看法，了解一下这些理论观点是否能够有助于阐明任何给定的经验-历史情境，也就是说，了解一下它们是否能够“适用”，将是十分有益的。所以，在这一章以及下两章中，我们将努力从我们的理论提供的观察点出发，去看一看当代的宗教形势。不消说，我们无意宣称，关于这种形势在此所说的每一句话都出自我们
自己的理论观点。我们的描述，是以许多不同的理论源泉和经 106
验源泉为基础的，但是，我们可以说，通过把宗教情境的不同方面置于一种新的光照之中，也许还通过向社会学研究揭示出过

去被忽略的某些方面，前面所述的那些理论观点就显示出了自身的有效性。

“世俗化”这一术语曾经有一段冒险史。① 它起初是随着宗教战争而开始采用的，意指领土或财产之脱离教会权力控制。在罗马教会法规中，这个词逐渐用来表示有教职的人之回归“世界”。在这两种用法中，无论在特定例子中有什么歧义，这个词都可以在纯粹描述和非价值判断的意义上使用。当然，在更晚近的时代，其用法并非一直如此。“世俗化”一词和从它派生的“世俗主义”一词，一直作为一个富有价值判断内涵的意识形态概念被使用，有时有正面的含义，有时有反面的含义。② 在反教权的和“进步”的圈子里，它逐渐代表了现代人从宗教保护之下的解脱，而在与传统教会有关联的圈子里，它作为“非基督教化”和“异教化”等等而受到攻击。这两种意识形态色彩很浓的看法（在这两种看法内，同一种经验现象出现时带有完全相反的价值标志），相当有趣地出现在分别受马克思主义观点和受基督教观点影响的宗教社会学家的著作中。③ 第二次世界大战以来，很多神学家，主要是新教徒，接受了迪特里希·朋霍费尔④ 后期思想中的某些东西，彻底改变了过去基督教对“世俗化”的评价，把它作为基督教本身主旨的实现来欢迎，但这个事

① 参见赫尔曼·吕伯的《世俗化——一种观念政治的概念史》(弗莱堡，阿尔伯公司，1965)。

② 参见前揭书(散见各处)。

③ 例如，可以参见沃罗夫·克洛尔编辑的《今日的宗教与无神论》(柏林，德国知识出版社，1966)，以及萨比诺·阿奎阿韦瓦的《神圣者在工业文明中的退隐》(米兰，柯姆尼塔出版社，1961)。

④ Dietrich Bonhoeffer (1906—1945)，著名德国基督教神学家，因反对纳粹而被处死，其《狱中书简》对“世俗神学”有极大影响。

实并未澄清当代的宗教情势。① 毫不奇怪，鉴于这种意识形态上的狂热，认为这个词即使不是完全无意义，也应该作为容易造成混淆的东西而抛弃，这种看法已得到了推进。②

我们不同意这种看法，尽管作为这种看法之基础的意识形态分析是很有道理的。"世俗化"一词指的是现代西方历史上在 107
经验中可以观察到的一些极其重要的过程。当然，对于这些过程应该是哀叹还是欢呼，那是同历史学家或社会学家讨论的范围无关的。事实上不用费太大的努力，就可以描述这种经验现象而不采取价值判断的态度。我们可以探究它的历史起源，包括它与基督教的历史联系，而不用去肯定这是代表着基督教的完成呢，还是表示了基督教的退化。鉴于神学家中目前的讨论，强调这一点是尤其应该的。坚持认为基督教与现代世界的某些特点之间存在着历史上的因果关系是一回事，而说现代世界，包括其世俗特征，"因此"就应该看成是基督教的某种合乎逻辑的实现，则是完全不同的另一回事。在这方面，记住这一点是很有益的：大多数历史联系的性质都具有讽刺意味，或者换句话说，历史的过程与被作为其中因果因素的那些观念的内在逻辑，几

① 参见E·伯特格编辑的《成熟了的世界》第1卷、第2卷(慕尼黑、凯瑟尔公司，1955～1956)。关于近来的一种类似观点的陈述(尽管是以很接近巴特主义的语言表述的)，参见阿诺尔德·罗恩的《世俗化》(慕尼黑，凯瑟尔公司，1965)。由于哈维·考克斯的《世俗之城》(纽约，麦克米兰公司，1965)的出版，对"世俗性"作出的积极的基督教的评价近来在美国已十分流行。对这种基督教见解所作的更有社会学特点的表述，可参见迪特利希·冯·奥彭的《人的时代》(斯图加特，克鲁茨公司，1960)。

② 参见约阿齐姆·马特斯的《教会与社会之分离》(汉堡，福尔歇公司，1964)。也可参见特鲁茨·伦德托夫与大卫·马丁在《宗教社会学国际年鉴》(1966)第2期中的文章。

乎没有什么关系。①

为了眼下的目的，我们不难给世俗化下一个简单的定义。我们所谓世俗化意指这样一种过程，通过这种过程，社会和文化的一些部分摆脱了宗教制度和宗教象征的控制。当然，在我们谈及西方现代史上的社会和制度时，世俗化就表现为基督教教会之撤出过去控制和影响的领域——它表现为教会与国家的分离，或者对教会领地的剥夺，或者教育之摆脱教会权威。然而，当我们谈及文化和各种象征时，我们暗示了世俗化不止是一个社会结构的过程。它影响着全部文化生活和整个观念化过程，并且可以从艺术、哲学、文学中宗教内容之衰落，特别是从作为自主的、彻底世俗的世界观的科学之兴起看到它。不仅如此，在此还意味着，世俗化过程还具有主观的方面。正如存在着社会和
108 文化的世俗化一样，也存在着意识的世俗化。简言之，这意味着现代西方社会造成了这么一批数目不断增加的个人，他们看待世界和自己的生活时根本不要宗教解释的帮助。

尽管世俗化可以被看成现代社会的一种全球性现象，但是它在现代社会内的分布并不是均匀的。不同的人群受到它的影响是不同的。②因此人们发现，受世俗化影响的程度，男人强于

① 如果想想韦伯的著作在这项讨论中的杰出论述，那么这一论点就更加鲜明突出了。在这方面引用韦伯观点的任何人，都肯定会想起韦伯关于人的意图与其历史结果之间具有讽刺意味的关系这一观点。

② 关于在宗教认同上的社会分化情况，加布利尔·勒布拉斯及采用他的方法的天主教社会学家收集了也许是数量最大的各种材料。参见他的《宗教社会学研究》(巴黎，法兰西大学出版社，1955)。也可参见埃米尔·彼恩的《宗教实践与社会阶层》(巴黎，斯贝斯公司，1956)和F·A·伊萨姆贝的《基督教与工人阶级》(图尔耐，卡斯特曼公司，1961)。约瑟夫·费希特以《南方教区》(芝加哥，芝加哥大学出版社，1951)为开端的一系列著作，反映了美国天主教社会学中十分类似的取向。在美国，处理这类宗教社会学中一般问题的经典著作，是理查德·尼布尔的《宗派主义的社会根源》(纽约，霍尔

女人，中年人强于青年人和老年人，住在城里的人强于住在农村的人，与现代工业生产直接联系的阶层（尤其是工人阶级）强于传统职业阶层（手工艺人、小店老板之类），新教徒和犹太教徒强于天主教徒，等等。至少就欧洲而言，以这些材料为基础，我们可以有把握地说，在现代工业社会的边缘，即从边缘阶级（诸如那些在工业化工作过程中被排除的个人）来看的现代工业社会的边缘，与教会相关联的宗教性最为强大（因此社会结构的世俗化过程也就最弱）①。但在美国，情形却与此不同，在那里，教会仍然占有比较核心的象征地位，当然人们可以争辩说，教会之所以成功地保住这个地位，靠的只是使它们自己高度世俗化而已，因此，关于全球性世俗化的这同一个基本的主题，欧洲和美国的状况代表了两种不同的形式。②更重要的是，这些世俗化力量在西方化和现代化的过程中似乎已经遍布世界。③当然，大多

特公司，1929），此书促进了不少从经验出发的个案研究。至于最近的例子，可参见N·J·德米拉特的《美国新教中的社会阶层》（芝加哥，兰德·麦克纳莱公司，1965）。在美国对这类问题最彻底的研究，也许是杰尔哈德·兰斯基的《宗教因素》（纽约州，花园城，达布尔代公司，1961）。

① 鲁克曼曾经简明扼要地对此作过总结："由此研究成果可以得出这样的结论：恪守教规已成了现代社会中的一种边缘现象。在欧洲，恪守教规仅仅是居民中间一小部分人的特点，而且一般说来，这部分人本身可以说是处于现代社会发展的边缘，即主要是农民、小资产阶级、中产阶级内部社会等级门第的残余部分，他们尚未被纳入工业化工作过程，或者已被工业化工作过程所排除。"——《现代社会中的宗教问题》（弗莱堡，罗姆巴赫公司，1963），第29页。另外还可以参看莱因哈特·克斯特的《教会忠诚》（斯图加特，恩克公司，1959）。

② 这一点鲁克曼也曾出色地论述过，见同上书。关于美国制度化宗教内的世俗化问题，参见威尔·赫尔伯格的《新教徒——天主教徒——犹太教徒》（纽约州，花园城，达布尔代公司，1955），以及我的《神圣集会的噪音》（纽约州，花园城，达布尔代公司，1961）。

③ 参见丹尼尔·勒尔纳的《传统社会的消失》（伊利诺斯州，格伦柯，自由出版社，1958）；罗伯特·贝拉编辑的《现代亚洲的宗教与进步》（纽约，自由出版社，1965）；唐纳德·史密斯的《南亚的政治与宗教》（普林斯顿，普林斯顿大学出版社，1966）。

数可用的材料所涉及的都是社会结构的世俗化表现形式，而不是意识的世俗化，但我们已有足够的材料说明后者在当代西方大量存在。① 在此，我们不可能深究这么一个有趣的问题，即在什么程度上可以存在世俗化的这两方面之间的不对称，以致于
109 可能不仅存在着传统宗教制度内部的意识的世俗化，还可能存在过去的制度范围之外的宗教意识的或多或少具有传统性的主题的延续。②

如果说为了启发的目的，我们在关于世俗化的问题上采取了一种流行病学的观点，那么问一问它的"带菌者"或"载体"是什么就是很自然的。③ 换言之，是一些什么样的社会-文化过程和群体充当着世俗化的运载工具呢？从西方文明的圈子之外来看（比如在一个关切此事的印度教传统主义者看来），答案显然是正在传播到世界各地的整个文明（从那种观点看来，几乎不需强调，共产主义和现代民族主义正如其"帝国主义"先驱一样，都是西方文化的表现形式）。从西方文明的内部来看（比如在一个忧心忡忡的西班牙乡村教士看来），世俗化最初的"载体"是现代经济过程，即工业资本主义的运动。当然，也许正是这种运动的"副作用"构成了直接的难题（比如，现代大众传播工具的世俗

① 尽管天主教社会学家们积累的资料，主要集中于世俗化在制度方面的体现（尤其是在宗教活动的外部的体现），但在其中也可以看到大量有关世俗化在主观方面的体现的材料。参见阿奎阿韦瓦的前揭书，还有赫韦·卡利尔的《宗教关系的社会心理》（罗马，格利戈里大学出版社，1960），可以作为一个总结。也可以参见戈登·阿尔波特的《个人及其宗教》（纽约，麦克米兰公司，1950）；汉斯-奥托·沃尔伯的《没有抉择的宗教》（哥廷根，范教霍克与鲁普列希特出版公司，1959）；罗斯·戈尔德森等人的《大学生们想什么》（普林斯顿，范·诺斯特兰德，1960）。

② 关于后一种可能性，参见埃伯哈特·斯塔姆勒的《没有教会的新教徒》（斯图加特·克鲁茨公司，1960）。

③ 这里的"载体"一词是在韦伯采用的意义上使用的。

化内容或由现代运输工具带来的大量成分驳杂的旅游者的影响等等)。但是要追溯那些“副作用”在迅速扩张的资本主义工业经济中的起源，不必花费很多的时间，在西方世界中工业化采取了社会主义组织形式的那些地区，与工业生产过程的接近和随之而来的生活方式，仍然是造成世俗化的主要决定因素。①今天，似乎正是工业社会本身，以及它的仅仅作为对全球世俗化过程之修正的那些彼此歧异的意识形态的合理化论证，正在起着世俗化的作用。因此，各个马克思主义政权的反宗教宣传和压制性措施自然影响了世俗化过程(尽管也许不是以其创始人所预期的方式)，而马克思主义阵营之外的各个政府赞同宗教的政策，同样也影响了世俗化过程。然而，看来这两种政治上和意识形态上的态度都必须认真考虑那些基本的社会力量，那些力量 110
出现于这里所说的特定政策之前，而各种政府只能在一定限度内控制它们。如果我们看到，关于社会主义国家和非社会主义国家的十分相似的社会学材料(例如关于工人阶级的世俗性和农民的宗教性的材料)，马克思主义的观察家们用来哀叹“科学无神论”的宣传鼓动的效果有限，而基督教的观察家们则用来惋惜福音传教的失败，这种事态就变成十分可笑地明摆着的了，以致于人们会忍不住建议这两个群体聚在一起，相互安慰。

我们认为，如此大范围的一种历史现象，不能用任何单一的原因来解释，这是不证自明的。因此，我们不想贬低任何一种被认为是世俗化原因的因素(例如，现代科学的普遍影响之类)。就

① 参见克罗尔的前引书。至于与近来主要出自非社会主义环境的材料的一种很好的比较，可参见拉蒙·巴耶斯的《机智、社会与宗教》(巴塞罗那，冯塔尼拉公司，1965)。这种比较一定会使维布伦十分高兴!(按维布伦是美国社会学家和经济学家，尤其重视对社会制度之心理基础进行分析。——译者)

目前的论述范围而言，我们也不想建立一种各种原因的等级系统。然而，我们感兴趣的问题是，西方宗教传统在何种程度上可能在自身中就带有世俗化的种子。如果能够坚持这个看法的话（我们认为是能够坚持的），那么从我们系统思考的角度来看，这一点就很显然：不应该认为宗教因素是脱离其他因素而孤立地起作用的，相反，宗教因素同社会生活的“实践”基础处于不断发展的辩证关系之中。换言之，同我们的想法相去最远的，莫过于对世俗化提出一种“唯心主义的”解释了。还有一点也很显然：对于西方宗教传统有世俗化作用的影响的任何说明，都没有告诉我们那些形成并坚持了这一传统的那些人的意图。①

基督教与现代西方世界的特征之间可能存在着内在的联系，这种想法一点也不新鲜。至少从黑格尔起，史学家、哲学家以及神学家们曾反复肯定过这种联系，尽管他们对此联系的评价当然彼此大相径庭。例如，他们可能把现代世界解释为基督
111 教精神的较高实现（如黑格尔的解释），或者可能把基督教看成
应为现代世界据认为是悲惨的状况负责的主要病因（如叔本华和尼采的看法）。在现代世界的建立中扮演了特殊角色的是新教，这种看法是社会学家和历史学家在过去五十年中广泛讨论过的问题。然而，在此简要地总结一下这种看法也许还是有用的。②

① 当然，这两点都是理解韦伯在这个方面和在一般的宗教社会学领域的著作的关键。

② 以下的总结追随了韦伯的思想，尤其是他的《新教伦理与资本主义精神》。也可参见恩斯特·特罗伊奇的《新教对现代世界产生的意义》(1911)；卡尔·霍尔的《宗教改革的文化含意》载于其《教会史论文全集》第一卷(1932)。关于这个问题与世俗化问题的关系，参见霍华德·伯克尔的“世俗化过程”，载于《科隆社会学季刊》(1932)，第283页以下和第450页以下。

如果与天主教世界的"完满性"相比，新教仿佛是被切掉了半截，它抛弃了大量丰富的宗教内容，被简化得只剩下"本质"。加尔文宗的新教尤其如此，但在很大程度上这话也可以用于路德宗和安立甘宗的改革。当然，我们的说法只是描述性的——无论对天主教的完满性或新教福音的单薄有着什么样的一些神学上的辩护，我们都不感兴趣。然而，只要我们比较仔细地看看这两种宗教体系，我们就会发现，比起天主教对手来，对新教的描述，可以从神圣者在实在中的范围大大缩小的角度来进行。圣礼的使用减少到了最少的程度，甚至完全消除了它比较神秘的性质。弥撒的奇迹完全无影无踪了。较小的仪式奇迹，如果没有完全否定的话，也丧失了对于宗教生活来说的真实意义。把此世的天主教徒与圣徒们、甚至与所有死者灵魂联结在一起的代祷之巨网也消失了。新教不再为死者祈祷。可以说，新教冒着某种简单化的危险，尽可能地使自己摆脱了神圣者的三个最古老和最有力量的伴随物——神秘、奇迹和魔力。"世界祛除魔力"一语很恰当地把握了这一过程。① 新教徒不再生活在一个不断充满神圣存在物和神圣力量的世界之中。实在被分裂成了彻底超验的神性与彻底"堕落"(即事实上被抽空了神圣性质)的人性。二者之间，有一个完全"自然"的世界，它当然是上帝的 112
创造，但其自身的神秘性已被剥夺。换言之，上帝的彻底超验性面对着一个彻底内在的、对于神圣者来说是"封闭"的世界。按照宗教的说法，世界变得确实是非常孤独了。

天主教徒则生活在这样一个世界，在这个世界中，神圣者通

① 即韦伯所谓"Entzauberung der Welt"("世界摆脱巫魅")。

过种种不同的渠道被传达给他——教会的圣事、圣徒的代祷，“超自然的东西”以奇迹方式反复突现等等，可见与不可见的东西之间有一种广阔的存在之连续性。新教取消了这些传递媒介中的大多数，打断了这种连续性，切断了天与地之间的脐带，从而以一种史无前例的方式将人抛回来依靠他自己。不消说，这并不是它的目的。它只是剥夺了此世的神性，以便强调超验上帝的可畏尊严，它只是把人抛入完全的“堕落性”之中，以便使人对上帝至高无上的恩典之干预开放自身，这种干预是新教世界中唯一的真正奇迹。然而，在这样做的过程中，它就把人与神圣者的联系缩小为一条非常狭小的通道，它称之为上帝之道（不应将其等同于基要主义的圣经概念，而应将其等同于上帝恩典之独特的拯救活动——路德宗信仰告白所说的sola gratia，即“唯有恩典”）。当然，只要这种概念的看似有理性得到维持，即便世俗化的所有成分都已在新教世界中出现，世俗化也会得到有效的抑制。然而，要打开世俗化的闸门，只需要切断这条狭窄的交流通道。换言之，由于在彻底超验的上帝与彻底内在的人类世界之间，除了这条通道外，没有任何东西保留下来，因此，人类世界向无理性之中的沉沦，就留下了一个经验实在，在这个经验实在中，确实，“上帝是死了”。于是，这个实在在思想和行动上开始接受系统的、理性的渗透，在此它所涉及的是现代的科学与技术。
113 没有天使的天空为天文学家，后来是宇宙航行员的入侵打开了大门。因此，可以说，无论其他因素的重要性有多大，还是新教为世俗化充当了历史上决定性的先锋。

如果对新教与世俗化之间的历史关系的这种解释被接受（今天它大概已被学术界大多数人所接受），那么，关于新教世俗

化的能力是一种新产生的东西呢，还是渊源于圣经传统更早的因素之中，这个问题就不可避免地要出现。我们可以论证说，后一个回答是正确的，事实上，世俗化的根子可以在古代以色列宗教最早的源泉中发现。换言之，我们可以断言，“世界摆脱巫魅”在“旧约”之中就开始了。①

为了评价这个观点，我们必须在以色列崛起于其中而又与之判然分别的那些文化的背景中，去观察一下古代的以色列。②过低估计这些文化之间的巨大差异（尤其是埃及和美索不达米亚文化的核心之间的差异）无疑是错误的，但它们也有一个共同的特点，即可以恰当地称之为“宇宙论”的特点。③这个特点意味着把人的世界（即我们今天称为文化和社会的一切）理解为是镶嵌在包含整个世界的宇宙秩序之中的。这种秩序不仅未在经验实在中人的领域与非人的（即“自然的”）领域之间作出现代这种截然的划分，而且更重要的是，它假定了在经验的东西与超经验的东西之间，在人的世界与神的世界之间，存在着连续性。这种连续性假定人间的事件与渗透宇宙的神圣力量之间有一种不

① 韦伯在《古代印度教》一书中相当明确地提出了这一论点，尽管“世俗化”一词仅出现过一次（但是出现在一个很有趣的地方，韦伯在那里讨论了耶路撒冷崇拜仪式的集中对于部落的宗教重要性的影响）。然而，韦伯对于《旧约》的重要兴趣集中于一个与此有关而又不同的问题，即犹太教经济伦理的发展以及它与现代资本主义起源的关系（他认为有一种最低限度的关系）。尽管如此，韦伯论述《旧约》的著作对我们目前所讨论的问题还是非常重要的。圣经学者们已反复指出了《旧约》中“非神圣化”及“非神话化”的倾向，至少从威尔豪森以来一直如此（在把以色列与其周围的近东宗教作比较时，他谈到了“非自然化”），关于对这个观点的非常清晰的阐述（虽然是为着神学的而非历史的目的），参见戈加登的《新时代的灾难与希望》（1953）。

② 参见亨利·弗兰克福特等人的《古人的思想冒险》（芝加哥，芝加哥大学出版社，1946）及《王权与诸神》（同上出版社，1948）；埃利克·沃格林的《以色列与启示》（巴顿·罗基，路易斯安纳州立大学出版社，1956）。

③ 此词取自于沃格林。

间断的联系，它一次又一次地在宗教仪式中得以实现(不仅仅是得到重新肯定，而是在严格意义上得到重新确立)。例如，在古代美索不达米亚盛大的新年节日期间，创造世界的场面不仅被再现出来(正如我们今天可以根据某些象征来理解的那样)，而且随着人的生命又一次被带回到它的神圣源头，世界之创造被
114 再度实现，被当成了一种实在。于是，在此"下界"的人世间发生的每一件事，在神灵的"上界"都有其类似物，"现在"发生的每一件事，都与在"太初"出现的宇宙事件相关联。① 当然，这种存在于人的微观世界与神的宏观宇宙之间的连续性也可能被打断，尤其是由于人的恶行而被打断。这类恶行可以属于我们今天称为"不道德"或"有罪"的那类行为，但也可以属于完全不同的另一类行为，诸如违反禁忌或神圣仪式中的表演不恰当之类。在这些情况下，宇宙秩序"受到了损害"，必须由恰当的仪式和符合道德的行为再次把它矫正过来。例如，对于埃及的"神明-君王"的抗拒，不仅是政治上或伦理上的罪过，而且是对事物的和谐秩序的扰乱(埃及人称之为"玛特")，这可能会影响尼罗河一年一度的泛滥，正如会影响社会关系的适当作用或边境的安全一样——因此对它的"矫正"，不仅是对犯罪者公正惩罚的问题，而且是在埃及的大地与它所依赖的宇宙秩序之间重新建立起恰当的关系的问题。用前边讨论过的两个术语来说，人类事务要通过有序化或宇宙化，即通过被带回到在它之外就只有一片混沌的宇宙秩序之中，来不断地法则化。②

有一点应该强调：这种世界对于个人来说具有巨大的安全

① 参见M·埃利亚德的《宇宙与历史》(纽约，哈泼公司，1959)。
② "有序化"或"宇宙化"一词(cosmization)得自于埃利亚德。

性。从反面来说，这种世界提供了抵制无秩序的极为有效的屏障。这决不意味着对个人而言不会发生什么可怕的事，或者个人得到了永久幸福的保障。它只意味着，无论发生了什么事，无论这些事多么可怕，由于它们与事物的终极意义都有关联，因而它们对于个人是有意义的。只要能理解这一点，人们也就能够理解这种世界观的种种类型对于古代以色列人的持久的吸引力，甚至在他们自己的宗教发展最终与这种世界观断绝了关系之后很久，这种吸引力仍然存在。因此，比如说，把神娼（耶和华 115
的代言人在许多世纪当中都在厉声谴责这种制度）的持久吸引力说成是世俗色情的问题，就大错而特错了。毕竟，我们可以假设周围存在着大量非神圣的妓女（似乎耶和华对她们的反对程度最小）。那种吸引力乃在于一种纯属宗教的热望，即在于对人和宇宙之间的连续性的怀念之情，它通过神圣的性交而得到了神圣的传达。

意味深长的是，后来纳入了"旧约"正典的那些传说把以色列的起源解释为两次出走——族长们从美索不达米亚的出走，以及摩西领导下从埃及的出走。以色列人这种作为原型的出走不只是地理上或政治上的迁移。相反，它造成了与一个完整世界的决裂。在古代以色列宗教的核心中，关于宇宙秩序的埃及和美索不达米亚的说法都被彻底抛弃了，当然，这种抛弃还延及到对前以色列的叙利亚-巴勒斯坦本土文化的抛弃。耶和华领导以色列人离开"埃及的肉锅"① 而进入沙漠，"埃及的肉锅"首先代表宇宙秩序的安全，埃及文化正是植根于其中的。以色列

① Fleshpots of Egypt，后转义为富裕的物质生活，寻欢作乐的场所。——译注

认为自己应脱离孟菲斯神学（它在很多方面都是埃及文明的大宪章）将其与神普塔(ptah)等同起来的那个宇宙统一体①——“因为每样东西，食物、给养、诸神的礼品以及每一样好东西，都出自他。”②我们可以根据三个普遍的特征——超验化、历史化、伦理的理性化——来分析以色列宗教的这种伟大的摒弃。③

旧约圣经设定了一个上帝，他站在宇宙之外，宇宙是他的创造物，但却与他相对立，未被他所渗透。在古代以色列宗教的发展史上，究竟什么时候出现了我们现在把它和犹太教-基督教的一神论相联系的那种上帝概念，是很不容易确定的。我们发现，最迟不过在8世纪时，④那个概念已得到了充分发展，已彻底背离了古代近东地区的一般宗教概念。这个上帝是彻底超验的，
116 不能等同于任何自然现象或人类现象。他不仅是世界的创造者，而且是唯一的上帝——如果不是存在中的唯一的上帝的话，也是唯一的对以色列至关重要的上帝。他出现了，没有任何伴侣和后代，也没有众神相伴。此外，这个上帝的行动是历史性的，而不是宇宙性的，⑤他尤其在（尽管并不仅仅只在）以色列的历

① 孟菲斯神学是起于古代埃及孟菲斯城祭司的一种宗教学说，主要为关于宇宙起源的一套说法，尊孟菲斯的普塔神为最高创世主，并以阿图姆·何露斯等神为其表现形式。——译注

② 詹姆士·普利查德编辑的《古代近东的经文》(普林斯顿，普林斯顿大学出版社，1955)，第5页。对这段诱人的经文的评论，参见约翰·威尔逊的《埃及的重担》(芝加哥，芝加哥大学出版社，1951)。

③ 这三个词中的最后一个即“伦理的理性化”，来源于韦伯。“理性化”及“理性”两个概念自始至终是按照韦伯的观点来理解的。至于我们对以色列宗教的一般看法，参见艾德蒙·雅各的《旧约神学》(尼查德尔，德拉肖与尼斯特尔公司，1955)；沃格林前引书；格哈特·冯·拉德的《旧约神学》第1～第2卷(慕尼黑，凯瑟公司，1957、1960)。

④ 原文有误，应为公元前8世纪。——译注

⑤ 意为他的行动有时间性，能影响历史进程，而不是无时间性、反复循环从而与宇宙秩序等同的。后一种神性观是上古其他宗教的看法。——译注

史中活动，而且他是一个提出彻底的道德要求的上帝，虽然我们不能把早期以色列的上帝概念完全等同于我们在8世纪时①的《阿摩斯书》、《何西阿书》和《以赛亚书》中所发现的上帝概念，但是有一些特征是它从最早的时代，也许还在以色列部落到达巴勒斯坦之前就明显地具有了的。不论在以色列"接受"耶和华之前他可能是什么（当然，这是一个以色列人认为是耶和华"接受"他们的过程），对于以色列人来说，他是一个从远方来的上帝。他不是与以色列有"自然的"联系的地方神或部落神，而是与以色列有"人为"关联，也就是有历史关联的上帝。这种关系是由耶和华和以色列人之间的契约而建立的，它需要以色列人承担很具体的义务，如果未能履行这些义务，这种关系就可以解除（事实上这正是8世纪的先知们传达的可怕信息）。结果，耶和华就成了一个"能动"的上帝，他既不受地理上的约束，又不受制度上的限制——他曾选择巴勒斯坦作为以色列的土地，但他却不受限于它——他曾选择扫罗和大卫为统治以色列的君王，但是这种君主制却绝不是埃及人甚或美索不达米亚人那种意义上的神权制。耶和华的这种"能动性"，在约柜的可携带的特点中表现得很清楚，约柜存放在这个或那个圣所仅仅是偶然的，然而，甚至当它最后安放在耶路撒冷圣殿中时，也绝不能认为那就是耶和华的必然住所（这有着极其重要的后果，即在耶路撒冷先是被巴比伦人摧毁，后来又被罗马人以另一种方式摧毁之后，以色列人仍然存活下来了）。这个上帝要求献祭，但并不依赖它。而且

① 原文有误，应为公元前8世纪。——译注

他根本不受巫术操纵的影响。①

117 旧约中上帝的彻底超验性，正是在吸收了超出以色列宗教的成分的那些地方可以最明显地看到。一个很好的例子，是《创世记》第1章中关于创世的故事，它吸取了美索不达米亚神话中许多关于宇宙起源的成分。无论这些成分在宗教史学家看来多么有趣，即使与伟大的古代阿卡德②创世史诗《恩努马-艾利希》粗略地比较一下，也可以明显地看到这些成分在以色列改编者手中发生的变化。那边是众神的丰饶世界以及他们的活动，这边是创世的上帝孤独的活动。在那边，创世的神力本身出自最初的混沌，在这边，上帝出现之前一无所有，上帝的创世活动是一切事物的开端，而混沌(即"创世记"经文中的tohu vavohu)则被归结为仅仅是等待着上帝行动的纯粹的否定性。即令在《创世记》的叙述中保留了神话名字" tehom "(意即其上笼罩着黑暗的"深渊"，它是美索不达米亚女神提阿马特的名字的希伯来文同源词，众神是从提阿马特的水中形成的)的清楚痕迹的唯一一个地方，它也已被归结为一个抽象的形而上的概念。很有意义的是，《创世记》的叙述以创造出人作为结束，人是一种与其他一切被造物大不相同的存在物，就是说，人不仅与上帝，而且与其他被造物都是明显地不相连接的。我们发现，超验的上帝与人之间在圣经中的这种根本的两极分化，还有二者之间彻底除

① 很明显，这些观点中大多数是韦伯提出来的。事实上，令人惊讶的是，尽管从那时以后人们关于近东背景的一般知识扩大了许多，但对于韦伯关于以色列上帝概念的描绘，却未增添什么东西。关于耶和华观念早期历史的较晚近的讨论，可参见阿尔布列希特·阿尔特的《父亲的上帝》(1929)以及萨缪尔·吕斯特罗姆的《贝督因人与耶和华信仰》(1946)。

② 上古时期美索不达米亚地区的王国。——译注

去了神话特征的世界，在这里都得到了非常清楚的表述。①

历史化的主题已经包含在这种两极分化中。丧失了从神话上设想的神力的这个世界，一方面是上帝进行伟大活动的场所（即所谓Heilsgeschichte〔德语：神圣历史〕的舞台），另一方面是高度个体化的人的活动场所（即"世俗历史"的舞台），这些高度个体化的人在旧约中占据的篇幅之多，在古代宗教文献中是独一无二的。从最早的原始材料直到其正典的汇编，都体现出 118
以色列人的信仰是一种历史的信仰。②这种信仰首先关涉到一系列特定的历史事件——从埃及出走，在西乃山立约，获得土地。所以古代以色列第一个为人所知的"信经"，现在包含在《申命记》第26章第5—9节中的经文，就是对历史事件的重述，当然，这一切事件都被归之于上帝的行动。可以不太夸张地说，整个旧约——"律法书、先知书以及圣著"——就是对这个信经的精心描述。现在包括在旧约全书中的所有篇章，几乎没有一部是缺乏历史取向的，它们都或是直接地、或是扎根于在历史中定向的崇拜之中（两个明显的例外，即《传道书》和《约伯记》，从特征上来看是相当晚期的作品）。编史作品——"六经"③、"列王记"和"历代志"以及其他历史性著作，如"以斯帖记"等等——占

① 参见赫尔曼·龚克尔的《创世记》(1917)，以及格哈特，冯·拉德的《摩西王经第一书》(1950)。《恩努马-艾利希》的经文见于普利查德的前揭书。也可参见安妮-玛丽·艾斯诺尔等人的《世界的诞生》(巴黎，杜索伊尔出版社，1959)。

② 参见阿图尔·韦瑟的《旧约中的信仰及历史》(1931)；E.雅各的《以色列的历史传统》(1946)；C.R.诺斯的《旧约对历史的解释》(1946)。对整部旧约的历史性所作的同类理解，冯·拉德在前引的《旧约神学》一书(尤其在第1卷)中已详尽论述。也可参见奥斯卡。库尔曼的《基督及其时代》(纽查特尔，德拉肖与尼斯特尔公司1947)。

③ 指《旧约全书》前6卷。——译注

了《旧约全书》大约一半篇幅。“先知书”的取向完全是历史性的。“诗篇”的根基是不断涉及上帝之历史行动的礼仪，这在以色列人每年循环的节期中表现得最清楚。《旧约》以这么一种方式围绕着历史旋转，而其他世界宗教的伟大著作没有一部能做到这一点(顺便说说，这并不排除《新约》)。

可以说，上帝的超验化以及随之而来的“世界对巫魅的摆脱”，为作为神与人的活动舞台的历史开辟了一块“空间”。神的活动由完全站在世界之外的上帝进行，而人的活动则以人的概念中重要的个体化过程为前提。人作为历史中的行动者出现在上帝面前(顺便说一句，这是与希腊悲剧中作为面对命运的行动者的人相当不同的)。于是，单个的人越来越不被视为神话所设想的集体性之代表(那是古代思想中的特点)，而常被认为是特殊的、独特的个体，以个人身分进行着重要的活动。在此，人们也许只想到那些被着重描绘的人物，如摩西、大卫、以利亚① 等等。然而，即令那些起初是半神的人物被“除去了神话特点”后形成的人物，例如族长们或象参孙②(可能出自迦南人的神“参
119 玛西”)之类的英雄人物，也同样如此。这并不是暗示旧约所指的是现代西方所谓“个人主义”，甚至也不是暗示在希腊哲学中所达到的关于个人的概念，但是，这意味着，“旧约”为个人概念，为个人的尊严及其行动自由等观念，提供了一个宗教的框架。这一点对世界历史的重要性不需多说，然而重要的是，应联系到我们在此感兴趣的世俗化根源去了解它。

旧约先知书中发展了一种宏大的历史神学，这是众所周知

① 均为《圣经》中的人物。——译注
② 《圣经》故事中古犹太人的领袖之一。——译注

的，在此不需详述。但是了解一下这种历史性同样属于古代以色列的礼仪和律法，也将是有益的。旧约中两个主要的祭礼节日，构成了对过去的神话证明为合理的重大时刻的历史化。逾越节最初(即根据其超出以色列的起源)是庆祝神圣的繁殖力的节日，后来变成了对逃离埃及的庆祝。新年的节日（包括赎罪日)最初是宇宙创生神话的重新宣告仪式，后来变成了对耶和华治理以色列的庆祝。比较小的节日也带有这种历史性。旧约的律法和伦理也被置于历史的框架之内，因为它们总是关联到以色列和单个的以色列人从与耶和华签订的契约中引出的义务。换言之，与古代近东的其他国家相对照，这种律法和伦理并不以无时间性的宇宙秩序(如埃及的玛阿特① 所代表者)为基础，而是以"活生生的上帝"的具体的、在历史上得到传达的命令为基础。人们必须在这种意义上来理解那句经常出现的谴责用语："这件事尚未在以色列完成。"当然，在其他文化中，也可能会发现同样的用语，但是在此，它所指的乃是在历史上"传达给摩西的"那个律法。正是在这些十分古老的前提条件的基础之上，以色列人的历史观得到了发展，从最初对耶和华选中了这个民族的信念，发展到宏大的历史神正论和后期先知们的末世论。

在旧约中，伦理理性化(在把理性赋予生活这个意义上的理性化)的主题，与前边描述过的另外两个主题有密切的关系。② 120
起理性化作用的因素从一开始就存在着，这主要是由于耶和华

① 埃及神话中的真理正义之神。——译注
② 以下的说明在很大程度上依据的是韦伯的观点。关于以色列伦理与以色列历史的关系，参见阿道尔费·罗兹的《以色列的先知与犹太教的开端》(1935)，以及安托南·考斯的《宗教团体中的伦理类型》(1937)。

信仰的基本态度是反巫术的。传递这种因素的既有祭司集团，也有先知集团。祭司的伦理（主要表达在《申命记》中）在从仪式中清除一切巫术的和狂乱的成分，以及在发展作为日常生活的基本规则的宗教律法（torah）的过程中，发挥了理性化的作用。先知的伦理通过坚持整个生命应为上帝服务，把一种有聚合力的，事实上是理性的结构加在日常活动的整个范围之上，也发挥了理性化的作用。正是这种先知伦理提供了特殊的历史神正论（特别表现在以赛亚第二的著作中），它使得以色列人在巴比伦放逐的大灾难之后得以存活下来，然而在此之后，人们也许会说它的历史功效已经"用尽"了。祭司伦理（它当然受到了先知教导的强烈影响）继续发展了礼仪和律法制度，围绕着这些制度，巴比伦放逐后的以色列社会才能在以斯拉和尼希米的领导之下重新建立起来。这些律法制度形成了后来犹太教的特殊结构，最终证明能够比礼仪保存得长久，那些礼仪在罗马人第二次摧毁圣殿后就完结了。从一种特定的法律意义上说，散居犹太人的犹太教可以说是理性的胜利。然而，由于它在西方文化背景内处于边缘这个特点，很难断言散居犹太人的犹太教在现代世界根基的理性化过程中扮演了重要角色。而认为理性化的宗旨是通过基督教的传播才对现代西方的形成发挥了效用，这看起来更有道理一些。

不用说，在前面几页中，我们的目的不在于概述以色列宗教史。我们只是力图给出某种说明，即"世界摆脱巫魅"为现代西方创造了独特的法则问题，而其根源远远早于被普遍视为其起
121 点的宗教改革和文艺复兴运动。同样不用说的是，我们不可能
在此叙述圣经宗教的世俗化力量是如何同其他因素一起在现代

西方获得成果的。关于这一点，在此只能作几句评论。①

无论耶稣及其最早期的门徒可能有些什么样的宗教特征，最后成为欧洲主导力量的那种基督教形式，从旧约宗教的世俗化主题的角度看来乃代表着一种退步，这似乎没有多少疑义(这只是一个描述性的命题，我们当然不应把任何评价性的意图加于其上)。尽管上帝的超验特点得到了坚决的肯定，但是道成肉身这个概念和它后来在三位一体教义中的更富于理论性的发展，表明对以色列人的概念在彻底性方面作了重大修改。这一点，对基督教持批判态度的犹太人和穆斯林比那些在基督教阵营中的人认识得更清楚。因此，在传统的穆斯林看来，基督教"背叛"真正一神教的本质，乃表现在"道成肉身"的教义中，这种教义认为任何东西或任何人都能够与上帝并立或作为上帝与人之间的中介，这个古典的看法也许有某种道理(当然，这里也只是在纯粹描述性的意义上这么说)。基督教关于道成肉身的核心概念引起了对超验性的很多另外的修改，天主教赋予大群天使和圣徒以宗教实在性，其顶峰是把马利亚当作中保和共同救赎者来颂扬，② 这也许就并不奇怪了。于是，在神的超验性被修改的程度上，世界"重新被巫魅控制"(或者，如果愿意的话，也可以说是"重新神话化")了。事实上，我们可以争论说，天主教在一种综合了圣经宗教与超出圣经的宇宙概念的巨大体系内，成功地

① 关于基督教的历史作用，我们的看法又主要是依据韦伯的思想。我们对于基督教与神话宇宙说的关系，以及基督教与犹太教的关系的理解，一直深受鲁道夫·布尔特曼的影响。不仅可参见他关于"非神话化"的著作，还可参见他的《新约神学》以及《原始基督教》(苏黎世，阿特米斯公司，1949)。另可参见戈加登的前揭书。

② 基督教新教只承认耶稣基督是中保(即上帝与人之间的中介)和救赎者，认为赋予马利亚这种地位是天主教所为。——译注

重新确立了一种新的宇宙秩序。根据这种观点，天主教关于神与人，天与地之间的存在类比的关键教义，成了模仿古代的前圣经宗教的复制品。无论拉丁语地区的公教①与希腊语地区的公教
122 之间可能有什么重要区别，我们可以看到，二者都在这个层次上进行着本质上是同样的复制工作。正是在这个意义上，天主教世界对其“居民”来说是一个安全的世界——也由于这个缘故，一直到今天它仍具有强烈的吸引力。也正是在同样的意义上，我们可以把天主教理解为人的某些最古老的宗教渴望在现代世界里的继续表现。

也由于这个特征，天主教阻碍了伦理理性化的过程。当然，拉丁语地区的公教吸取了从罗马遗传下来的高度理性的法律体系，但是，其无所不在的圣礼体系，却提供了无数的摆脱旧约先知或者事实上是拉比犹太教所要求的那种完全理性化生活的通道出口。各种先知要求在伦理上的绝对性，或多或少地在修道制度中被安全地分隔开来，从而避免了整个基督教世界的污染。以色列宗教概念的严格性又一次被更改，变得温和了，只有那些被选中的选择了苦行生活的少数人例外。在理论层次上，可以说天主教关于自然法的观点代表着伦理的“重新自然化”——在某种意义上，是回归到了埃及玛阿特的神-人连续体，以色列人正是从其中走出去，进入耶和华的沙漠的。在实践层次上，天主教的虔诚和道德提供了一种生活方式，这种生活方式使得任何对世界的彻底理性化都没有必要了。②

---

① 公教即天主教。——译注

② 在此又一次表现出我们对韦伯理论的依赖。也可参见E·特罗伊奇的《基督教教会的社会学说》(1911)。

然而，尽管我们有理由说，基督教，尤其是以获胜的天主教形式出现的基督教，颠倒了或者说至少是阻碍了超验化和伦理理性化的世俗化主题，但是关于历史化主题却不能这么说。无论如何，西方拉丁语地区的基督教在世界观方面一直是彻底的历史性的。它保持了只有圣经才有的那种历史神正论，它也拒斥了那些对作为拯救场所之此世失望的宗教结构，除了那些总是围绕着异端活动的神秘主义运动（它们存在于从圣经引出的一神教的范围内每一个地方）之外。所以，普世基督教①自身携带着革命动力的种子，即使这种子在天主教世界的“宇宙有序化 123
作用”下长期处于时常休眠的状态。虽然它作为世界历史范围的一种力量释放出来，还得等到基督教世界作为西方人的可行的看似有理结构分裂之时，但是它还是一次又一次地以种种千禧年运动的形式爆发出来。

基督教还有一个核心的特征，也可以不自觉地为世俗化过程服务，那就是基督教教会的社会形式。从比较宗教社会学的角度来看，基督教教会代表着宗教制度专门化的一种不寻常的情况，这是一种与其他一切社会制度对立的专门关注宗教的制度。②尽管基督教的这种情况并非独一无二（例如佛教的僧伽，就以与之不同的方式代表着这种制度专门化的另一种情况），但是，这种发展在宗教史上相对比较少有，在宗教史上，比较普遍的状况是宗教活动和象征渗透在整个制度结构中。然而，把宗教活动和象征集中在单一的制度范围内，事实上就将社会的其余部分定义为“这个世界”，说成了一个至少相对脱离神圣

① 即天主教或宗教改革以前的西方基督教。——译注

② 对这一点，鲁克曼曾作过精辟的论述，见前揭书。

者管辖范围的世俗领地。只要基督教世界及其在神圣与世俗之间的微妙平衡，还在作为一种社会实在而存在着，那么，这个概念的世俗化潜力就还可能被"遏制"着。但是，随着这个实在的分崩离析，"这个世界"可能会更加迅速地世俗化，因为它已经被定义为一个在神圣者管辖范围之外的领地。这一点的逻辑发展可以在路德宗关于两个王国的教义中见到，在其中，世俗"世界"的自主性实际上被赋予了*神学上的*合理性。①

因此，如果我们看看出自《旧约》的几大宗教，我们就会发现其与《旧约》的世俗化力量有层次不同的种种关系。犹太教是作为这种力量的缩影，以高度理性化了的、但在历史当中却不起作用的形式而出现的，这种不起作用应该归结为两个因素：外
124 部因素即犹太人作为基督教世界内的异己民族的命运；内部因素即犹太教律法主义的保守影响。在后一方面，伊斯兰教与犹太教极为相似，但也有明显的区别，即：它不仅在孤立的亚文化之内，而且在版图极大扩展的帝国之内，都成功地强加了它的保守结构。②拉丁语和希腊语地区的普世基督教，虽然只是通过保存(在反对马西昂异端③时一劳永逸地定下来的)《旧约》正典而至少在西部拉丁语地区保留了世俗化的潜力，但却可以被视为世俗化这出戏的进展过程中阻碍和退化的一步。然而，

① 参见特罗伊奇的《基督教的社会学说》，以及韦伯《新教伦理与资本主义精神》一书中关于路德教的讨论。

② 参见蒙特戈麦利·瓦特的《伊斯兰教与社会的统一》(埃文斯顿，西北大学出版社，1961)，以及鲁本·列维的《伊斯兰教的社会结构》(剑桥，剑桥大学出版社，1962)。当然，关于伊斯兰教与世俗化的一般关系的有趣问题，在此不可能深入讨论。

③ 公元2—3世纪兴起的一个基督教派，其教义摈弃《旧约》和《新约》的大部。——译注

新教的改革由此就可以被理解为“包含”在天主教中的那些世俗化力量的强有力的再现，它不仅在这方面上仿效了旧约，而且决定性地超越了旧约。在此我们不可能深究，在什么程度上，新教的影响和文艺复兴的影响，以及古典传统中相当不同的世俗化力量的复苏这三者在历史上同时出现，只是一种偶然事件呢，还是一种相互依赖的现象。在此，我们也不可能掂量，在过去四百年的世俗化过程中，与其他的“观念”因素和“物质”因素相比，新教的有关影响有多大。我们要指明的只是：要回答世俗化现象“为什么出现在现代西方”这个问题，至少部分地要依靠观察它在现代西方的宗教传统中的根源。

从本书第一部分所讨论的一般社会-宗教过程来看，世俗化为现代人提供了一种全新的环境。对世界的宗教合理化论证不仅对于少数知识分子和其他处于边缘的个人，而且对于整个社会的广大群众来说，也许已在历史上第一次丧失了自身的看似有理性。这不仅对大规模社会制度的法则化，而且对个人经历的法则化，都造成了尖锐的危机。换言之，这样就出现了“有 125
无意义”的难题，不仅在作为国家或经济的那些制度方面，而且在日常生活的普遍惯例方面，都出现了“有无意义”的难题。当然，这个难题一直是理论家们（哲学家、神学家、心理学家等等）所强烈意识到的，但是有足够的理由认为，它在普通人心中也占有突出地位，这些人一般并不赋有理论思辨的想法，只具有解决他们自己生活中的危机的兴趣。最重要的是，只有基督教才有的苦难的神正论丧失了它的看似有理性，于是为各种世俗化的拯救学说开了路。然而，大多数世俗化的拯救学说到头来证明自己根本无力去论证个人生活之种种苦难的合理性，即令它们

在论证历史的合理性时获得了某种看似有理性的时候也是如此。最后，基督教世界观的异化结构之崩溃，使得那些要使社会实在彻底消除异化，并且“人类化”的批判性思想运动（社会学观点是其中之一）开始流行，这是经常以剧烈的混乱和生存的焦虑为代价而取得的一种成就。这一切对于当代社会的意义，是从经验出发的知识社会学的主要问题。在我们目前所考虑的范围内，我们不可能讨论所有这一切问题，否则就离题太远了。我们将要转入的下一章讨论的问题是：世俗化过程对于传统宗教的内容及体现那些内容的各种制度来说意味着什么。

第六章　世俗化与看似有理性的问题

世俗化影响普通人的最明显的方式之一，是对宗教的“信任危机”。换言之，世俗化引起了传统宗教对于实在的解释之看似有理性的全面崩溃。世俗化在意识层次上的这种表现（如果愿意，也可称为“主观的世俗化”），在社会-结构层次上有与其对应的关联物（可称为“客观的世俗化”）。就主观方面而言，普通人在宗教问题上的倾向是不确定的。在客观方面，普通人面对着种种对实在作宗教解释或其他解释的力量，这些力量争夺着他的忠诚，或者至少争夺着他的注意力，但没有一种力量处于可以强迫他表示忠诚的位置。也就是说，被称为“多元主义”的现象是意识世俗化在社会-结构上的关联物。这种关系引起了社会学方面的分析。①

这种分析提供了一个非常好的机会来具体说明宗教和它的基础结构之间的辩证关系（关于这一点，前边已从理论上作了发挥）。用这样一种方式来分析世俗化是可能的，这样它就成了现

① 这一章的主要论点以前曾在本人与鲁克曼合作的文章“世俗化与多元主义”（《国际宗教社会学年鉴》，1966，第73页以下）中提出过。关于多元主义与普世主义这一范围较狭的问题，参见我的“分析普世主义的市场模式”一文（载于《社会学研究》，1963年春季号，第77页以下）。在当代宗教的社会心理学方面，我的看法大大得益于托马斯·鲁克曼。参见其著作《当代社会的宗教问题》（弗莱堡，罗姆巴赫公司，1963，英文版题为《看不见的宗教》，纽约，麦克米兰公司，1967）。

代社会中具体的基础结构过程的一种"反映"。这种方法更能令人信服，因为世俗化似乎是一种"反面"的现象，它仿佛没有自身的因果效用，而且一直依赖不同于它自身的种种过程。然而，只
128 要用脱离其历史背景的眼光来看待当代的形势，这样一种分析就仍然令人信服。事实上，在世俗化影响之下的宗教，能够被令人信服地分析为今天的一种"从属的变量"。可是，只要有人问到世俗化的历史根源，难题就从不同的角度显现出来了。正如我们一直在努力说明的，人们应该考虑到西方文化中宗教传统的具体因素正是一些历史力量，即"独立的变量"。

因此，宗教与社会之间的辩证关系排除了或是"唯心主义"或是"唯物主义"的那些教条主义方法。我们可以用具体的事例表明宗教"观念"(哪怕是非常深奥的观念)如何导致了社会结构中在经验上可见的变化。我们也可以用另一些事例来表明在经验上可见的结构变化如何影响了宗教的意识和观念。只有辩证地理解这些关系，才能避免片面的"唯心主义"和"唯物主义"解释的歪曲。这种辩证的理解将坚持认为，无论是宗教方面的还是其他方面的一切意识的根源，都存在于日常实践的世界中，但是我们应该非常谨慎，不要根据机械论的因果关系去设想这种根源。①

一个相当不同的问题是，宗教在种种特殊历史环境中"反作用"于其基础的那种潜在能力。关于这个问题，我们可以说，那种潜在能力在不同的环境中是大不相同的。因此，在一种环境

① 正是在这方面，马克思的宗教概念与韦伯的宗教概念能够在理论上，至少在一般理论上统一起来(也就是说，不考虑历史解释的具体矛盾)，同时也能在马克思本人与教条主义的马克思主义之间作出区分。

中，宗教可能作为一种有构成作用的力量出现，而在后来的历史环境中，又可能作为一种从属性的已构成的形式出现。①可以把这种变化说成是宗教与其各个基础结构之间在因果效用的“方向”上的一种“颠倒”。在此考虑的现象正是一个恰当的例子。起源于圣经传统的宗教发展可以被认为是现代世俗化世界形成的原因。然而，这个世界一旦形成，它就阻止宗教作为形成力量继续发挥影响。我们可以说，历史的嘲弄正在于宗教与世
俗化之间的关系中，从历史上说，基督教是它自己的掘墓人，这 129
种说法生动地表明了这种嘲弄。看看当代环境中宗教经历的看似有理性方面的崩溃吧，这种崩溃从社会结构开始，继而到意识和观念，而不是颠倒过来从意识观念到社会结构，这是符合逻辑的。除了在理论上合理之外，这个程序可以避免把世俗化归因于某种神秘的精神上和思想上从神恩往下堕落，有宗教倾向的观察者们特别容易陷入这种圈套。正相反，它将表明从神恩（这个词在描述上很有用）堕落的根源正在于经验上可见的社会结构的过程中。

正如我们已表明的，世俗化最初发生在经济领域，尤其是那些由于资本主义过程和工业过程而形成的经济部门。结果，现代社会各个不同的阶层，根据它们与这些过程的远近程度，都受到了世俗化的不同程度的影响。高度世俗化的阶层出现在直接靠近这些过程的地方。换句话说，现代工业社会造成了一个核心明确的部门，对于宗教来说，它有点象是一块“自由领地”。世俗

① 韦伯关于卡里斯马和卡里斯马成规化的理论为这种分层次的分析提供了一种样板。参见我的“对宗派主义的社会学研究”一文，载于《社会研究》（1954年冬季号），第467页以下。

化从这个部门"向外"进入了社会的其他领域。这种动向的一个有趣结果是：宗教在制度秩序最有公开性与最带私人性的部门之间，尤其是在国家制度与家庭制度之间，出现了"两极分化"倾向。即令在工作时间和同工作有关的日常生活之深刻的世俗化过程中，人们也可以看到附属于国家制度和家庭制度的种种宗教象征。例如，在人们都认为"宗教止步于工厂大门前"是理所当然的地方，人们也仍然认为，没有传统的宗教象征活动，就既不能发动战争，也不能举行婚礼，这也是理所当然的。①

按社会学的一般说法，这等于是说，在经济世俗化与国家
130 和家庭世俗化之间存在着"文化上的差距"。就这种状况而言，它意味着，在已经走上现代工业社会道路的几个国家中，对政治秩序的传统的、宗教的论证仍在继续。英国肯定属于这种情况，它是第一个踏上这种旅程的国家。另一方面，在资本主义工业发展方面仍很落后的国家，如18世纪后期的法国和今天的许多不发达国家，世俗化的政治势力也仍然一直在起作用。因此，社会经济现代化和政治上世俗化之间的关系并不是一种简单的关系。然而我们可以说，随着现代工业化发展而自然出现的政治秩序世俗化的倾向是存在着的。尤其是在国家与宗教之间，存在着制度上分离的倾向。这是一开始就与意识形态上的反教权主义无关的实践问题（如在美国那样）呢，还是与反教权甚至反宗教的"政教分离论"有关的问题（如在法国那样），这取决于不同民族的社会中种种发生作用的独特的历史因素。无论如何，普遍的倾向似乎是，或者摆脱宗教制度的控制，或者摆脱

① 关于这方面在社会学上很特殊的美国新教的例子的讨论，参见拙著《神圣集会的噪音》（纽约州，花园城，达布尔代公司，1961）。

关于政治行为的宗教理论支配的国家之出现。这种说法也适用于那些"古风犹存"的情况，例如在英国和瑞典，政治上的世俗化一直装饰着传统的政教合一象征。事实上，在这些例子中，传统象征之不合时宜，只是突出了不理睬它们而出现的世俗化之现实性。

这种情况最重要的结果之一是，国家不再是代表曾占统治地位的宗教制度的强制力量。事实上，这是关于国家与教会分离的政治学说，不论是在美国还是在法国（不论它们在其他方面有何区别）的这种学说的主要原则之一，而且，在关于宗教宽容 131
和宗教自由的各种学说中，甚至在那些这类学说并未被从政教分离角度来论证的地方，如在英国、德国或斯堪的那维亚诸国，这一点也得到了同样充分的表现。现在，国家承担了与彼此竞争的宗教团体相对的角色，这突出地使人想到它在自由资本主义经济中所承担的角色——基本上是在各个独立的、不受强制的竞争对手之间充当公正的秩序保护者的角色。我们马上就会看到，在经济"自由企业"与宗教"自由企业"之间的这种类比绝不是偶然的。

当然，在不同民族的社会中，国家对宗教采取的具体态度是有区别的。但是，如果我们记得，不再具有强制性乃是其基本的相似性，那么，这些区别似乎就并不重要了。例如美国的情况与共产主义欧洲的情况有着极大的不同。在美国，国家对宗教极为宽容，各种不同的宗教团体在财政上都同等地受惠于免税法所给予的好处；而在共产主义欧洲，国家为了自身的意识形态的理由，在理论上和实践上都敌视宗教。然而，如果将这两种情况都拿来与传统的"基督教社会"相比较，就各个教会不再能借

助政治权力去施行其要求忠诚的主张而言，二者十分相似，记住这一点很重要。在这两种情况下，各教会都不得不“独自”去征召其各自的自愿信奉者，当然，共产主义国家力图阻碍它们的努力，美国却为这种努力提供方便。同样有趣的是，企图在现代化条件下靠国家来恢复对宗教的传统的强制性支持所作的种种努力也失败了。当代的西班牙和以色列都是这类努力的有趣例证，可以有把握地说，在这两个国家，这些努力都正在失败。我们可以论证，这些国家唯一可以获得成功的机会，在于颠倒现代化的过程，把它们重新改造成前工业社会，这当然是一个极不可能实现的目标，就象不可能颠倒历史领域中的任何一件事一样。

这一切后面的动力一点也不神秘。其根源乃在于现代化
132 （即首先是资本主义秩序，尔后是工业化社会经济秩序之建立）在整个社会中，特别是在政治制度中所释放出来的理性化过程之中。① 前边提及的世俗化社会部门的“自由领地”恰好位于资本主义工业经济的中心和四周，因而，任何想以宗教—政治的传统主义之名“重新征服”这片领地的企图，都危害到这种经济的继续作用。现代工业社会需要大批科技人员骨干的存在，他们的训练和不断发展的社会组织，都以高度的理性化为前提，这不仅是基础结构层次上的理性化，而且也是意识层次上的理性化。因此，任何传统主义的重新征服的企图，都是摧毁现代社会理性基础的威胁。除此之外，资本主义工业理性化的世俗化潜力，不仅正在自我延续，而且正在自我扩充。随着资本主义-工业的复合体的扩张，由这个复合体的基本原理控制的社会阶层也在

① 在此，理性化的概念也是在韦伯主义的意义上使用的。

扩张，要建立对它们的传统控制变得更难了。由于这种复合体的扩张已具有国际性(今天已具有全球性)，因此，要使任何一个特定民族的社会脱离它的理性化影响而同时又不使这个社会处于经济落后状态，就变得日益困难了。现代的大众传播和大众交通工具（二者集中体现在旅游现象方面）对当代西班牙的影响，可以作为一个例证。由于现代国家越来越多地充满了工业生产的巨大经济机器提出的政治上的和法律上的要求，它就必须使自身的结构和意识适合于这个目标。在结构层次上，这首先意味着建立高度理性化的官僚政治；在意识层次上，它意味着维系那些适合于这种官僚政治的合理化论证。因此，不可避免，在结构和“精神”方面都会产生经济和政治之间的一种亲密关系。于是，在一种接近于不可抗拒的渗透过程中，世俗化就从经济领域进入到政治领域。然后，在宗教上对国家的合理化论证或 133
是被完全取消，或是作为缺乏社会实在性的修辞上的装饰而被保留下来。还可补充一点，对于一个先进的工业化国家，其政治秩序的理性化无论是在资本主义的还是社会主义的、是在民主的还是在极权的保护下发生，似乎**在这方面**都是无足轻重的。对于世俗化而言，关键的变量似乎不是特定财产关系的制度化，也不是不同宪法制度的特性，而是理性化的过程，这个过程是现代型的**任何一个**工业社会的必要前提。

尽管在现代政治制度中，宗教的存在一般只是一个意识形态上的修辞问题，但是对于相反的那一“极”来说，却不能这么说。在家庭和与家庭紧密相联的社会关系领域内，宗教仍然有着巨大的“实在性”的潜力，就是说，从在日常社会活动的这一领域内人们的动机和自我解释来看，宗教仍然是大有关系的。当

然，宗教与家庭之间那种象征性的纽带，事实上是以血缘制度这个古代习俗为基础的古老世系的纽带。因此，在某些情况下，可以把这种纽带的延续干脆看成一种制度的"残留"。然而更有趣的是，甚至在高度世俗化了的阶层中，例如在当代美国的中产阶级中，也重新出现了为家庭所作的宗教论证。① 在这些例子中，宗教以其特有的现代形式表现出来，即，它是未受到强制的顾客自愿采用的一种起合理论证作用的复合物。因此，它被置于社会日常生活的私人领域之内，并以现代社会中这个领域的种种特性为特征。② 这种基本的特性之一是"个体化"。这意味着，私人化了的宗教是个人或核心家庭③ 之"选择"或者"爱好"的问题，它事实上缺乏共同的、有约束力的性质。这种私人的宗教性无论对于接受它的个人来说是如何"实在"，却不再可能完成宗教的传统任务，即建造一个一切社会生活在其中都获得了属于
184 每个人的终极意义的共同世界。相反，这种宗教性仅仅局限于能够有效地与现代社会的世俗化部门分离的社会生活之特殊飞地之内。一般而言，属于私人宗教性的价值观与非私人领域的制度背景毫无关系。例如，一位商人或政治家可以忠实地信奉被宗教证明为合理的家庭生活法则，而同时在公共领域进行他的种种活动而不参照任何一种宗教价值观。不难看出，宗教在私人领域内的这种隔离，对于维系现代经济和政治制度的高度理性化秩序很"起作用"。宗教传统的私人化向理论家们提出了关

① 关于这一点，参见邓尼生·纳希和彼得·贝格尔的"郊区的儿童、家庭和宗教复苏"，载于《科学的宗教研究杂志》(1962秋季号)，第85页以下。

② 关于现代社会公私领域的一般现象，参见阿诺尔德·格伦的《技术时代的灵魂》；鲁克曼的前引书；于尔根·哈贝马斯的《公众的结构变化》。

③ 由父母与子女组成的家庭。——译注

于体现这种传统的制度的难题，这个事实眼下不是我们必须关注的。

前边提到的"两极分化"的全面影响非常奇怪。宗教表现为公共领域的修饰和私人领域的德行。换言之，就宗教是共同的而言，它缺乏"实在性"，而就其是"实在的"而言，它又缺乏共同性。这种情况代表着宗教的传统任务的彻底分裂，而宗教的传统任务恰恰是要确立关于实在的一套完整的解释，这套解释能为社会成员提供共同的意义世界。于是，宗教建造世界的力量被限制于建造亚世界，建造局部的意义世界，在某些情况下，这种局部世界的看似有理性结构并不比核心家庭大。由于现代家庭作为一种制度是非常脆弱的（这是它同私人领域的其他一切形式所共有的特性），这就意味着依赖这种看似有理性结构的宗教必然是一种脆弱的结构。简单地说，一种"宗教爱好"完全可能被抛弃，正如它当初被接受一样。这种脆弱性通过寻求基础更广泛的各种看似有理性结构，能够（事实上也必然）得到减轻。一般而言，这种基础更广泛的结构就是各教会和其他较广大的宗教集团。然而，由于作为主要"位于"私人领域的自愿联合体这样一种社会特征的性质本身，这些教会也只能把所要求的看 135
似有理性结构之力量和持久性扩大到一个有限的程度。

世俗化引起的宗教"两极分化"以及随之而来的共同性和（或）"实在性"之丧失，也可以这样来描述，即世俗化事实上导致了多元主义的局面。当然，"多元主义"一词通常只用于那么一些情况（美国的情况是其原型），在其中，不同的宗教集团都得到国家的宽容，都在进行自由的相互竞争。关于术语问题的争论无关大局，这个术语的限定性用法也无任何错误。然而，如果看

一看产生哪怕是这种有限的多元主义的基础社会力量，则世俗化与多元主义之间更深的关系就变得很清楚了。正如我们已经看到的，人们由此可以说，世俗化造成了各宗教传统的非垄断化，因而事实上导致了多元的状况。

在人类大部分历史中，各种宗教机构一直作为社会中的垄断者而存在，就是说，它们垄断着为个人和集体生活所作的终极论证。确切地说，宗教制度实际上就是种种制度本身，是调节思想和行动的力量。被宗教制度解说的世界曾经就是世界本身，它不只靠世俗的社会力量及其社会控制工具来维持，更为基本得多的，是靠那个社会的成员们的"共同常识"来维持。走出宗教所解说的世界，就是踏入混沌的黑暗之中，就是步入混乱无序，也许就是陷入疯狂。这并不必然意味着占有垄断地位的宗教制度在强加其对实在的解说方面是暴君式的。事实上，这个意义上的宗教"暴君"，主要是来自圣经范围的各宗教传统所特有的，一般而论，它在东亚各大宗教范围内并不存在。但是，例如，印度教没有宗教法庭这一事实，并不说明它没有建立一套在解
136 释实在以及对传统印度社会进行合理化论证方面的有效垄断。种种关于实在的对立的解释，不是在社会方面和观念方面被吸收进印度教体系（变成了印度教内的种姓或宗派），就是被用这样一种方式作了解说，以使它们在那个体系中的人看来在宗教上毫无关系（所以一切非印度教教徒首先在礼仪上就是不纯的，他们的"疯狂"观念就要作为他们生存上的不纯洁性的自然表现而在印度教徒的意识中遭到排斥）。代表着关于实在的对立解释的各种团体一旦实际出现在那个体系的领土上，他们就被通过同样的仪式禁忌而与印度教社会有效地隔离开来，从而防止他

们"污染"印度教所解释的世界(印度祆教徒就是极好的例证)。当印度被外来者征服,不再能够用这种方式来对付那些征服者时,印度教的巨大危机就出现了,然而甚至在穆斯林和基督徒统治之下,印度社会在长时期内仍然成功地运用自我封闭的传统手法,阻止了随征服而来的内部崩溃。只是随着近年来印度的现代化,我们才有可能看到真正的多元主义的兴起,它在政治上由作为世俗国家的独立的印度之自我解说所表达。

在西方,正是基督教世界这个概念和社会实在,表现了宗教的垄断。与印度教对照之下,基督教世界曾随意地运用军事暴力去对付它门外的不信教者(十字军东征伊斯兰教世界)和门内的不信教者(对异端和犹太教徒的迫害)。基督教世界的垄断特征,并未因为教会与帝国这两种制度为有幸成为它的主要体现而争斗这个事实而受到损害。这两种制度代表的是同一个宗教世界。它们之间的争斗,更富有内部冲突而非与外部对手对抗的特点,如果允许类比的话,这就象一个公司内两派的斗争,而不是各公司之间的竞争。尽管如此,如前所述,基督教会的特有制度自身携带着世俗化的潜力,我们还可以说,是它促进了后来 137
真正的多元主义状况的出现。在宗教战争之后,多元论的潜能变成了现实。当战争的解决确立了 cuius regio eius religio (拉丁语,"教从国定")原则的时候,当然它并未因此建立起多元主义的局面。相反,在竭力对其领土实行垄断控制方面,新教徒和天主教徒一样凶狠。然而,一旦基督教世界的统一实际打破,一个变化的过程就开始了,它使进一步的瓦解更容易完成,最后,由于实践上的而非意识形态上的缘由,它导致了在新教和天主教双方的领土之内对离经叛道越来越宽松的容忍。在此不宜

深入探究这个过程的历史细节。由于众所周知的历史原因，多元化过程首先在美国结出了果实，导致了一系列相互宽容的宗派并立的制度，它们一直共处到今天。事实上，美国类型的教派，一直被定义为必须与其自身领土之内的其他教会永远和平共处和自由竞争的教会。①

在美国类型的宗派制度（与美国的其他制度不同，它一直显示出自己是一种有国际吸引力的可输出产品）中，各种不同的宗教团体都处于同等的法律地位，互相竞争。但是，多元主义并不局限于宗教间相互竞争这一类型。由于世俗化的结果，宗教团体也被迫在解释世界方面与各种非宗教的对手竞争，其中一些是高度组织化的（诸如各种各样的革命或民族主义的意识形态运动），另一些在制度上较为散漫（诸如“个人主义”或性解放等种种现代价值体系）。因此，不仅在拥有美国类型宗派制度的那些民族的社会里可以谈多元主义，而且在宗教不能垄断，不得不在解释实在方面对付在法律上得到宽容而又在社会上拥有力量
188 的对手的任何地方，都可以谈论多元主义。例如，法国天主教就这样被迫加入了多元竞争，其缘由不是相对来说不重要的新教少数派，而是社会各阶层中非宗教的对手的大量出现（工人阶级运动中高度组织化的对手，中产阶级“世俗主义”的发散弥漫）。毫不奇怪，结果，“美国”关于宗教自由的思想，关于有组织的宗教的一般社会伦理态度的种种观念，居然在从未出现过美国类型宗派制度的地方发现了回声。这并不归功于美国新教自由主义的传播成功，而应该归功于以现代社会基本结构为基础的现

① 教派或宗派的定义，最早由H·理查德·尼布尔在其《宗派主义的社会根源》(1929)一书中提出。

象——多元主义的全球性运动。

一切多元化状况，无论其历史背景的细节如何，关键特征都在于宗教垄断不可能再把其当事人的忠诚作为理所当然的。忠诚出于自愿，按照定义，它就不再那么肯定无疑。结果，过去可以由权威强加的宗教传统，现在不得不进入市场。它不得不被“卖”给不再被强迫去“买”的顾客。多元主义环境首先是一种市场环境。在这种环境中，宗教机构变成了交易所，宗教传统变成了消费商品。总之，在这种环境中的大量宗教活动，逐渐被市场经济的逻辑所支配。

不难看出，这种环境将对各个宗教团体的社会结构产生深远的影响。在此发生的事情，简单说来就是各个宗教团体从垄断集团变成了彼此竞争的交易所。过去，宗教团体被组织起来，适合于对全体随从实行排他性控制的制度。现在，宗教团体不得不用这样的方式来组织自身，以便在与其他具有同样目的的团体之竞争中，赢得大量的消费者。与此同时，“结果”问题变得重要起来了。在垄断的环境中，社会-宗教结构不受到任何压 139
力去创造结果——那种环境本身预先规定了“结果”。例如，中世纪法国根据定义就是天主教的国家。然而，当代的法国只有全然不顾完全相反的证据才能被定义为天主教国家。事实上它已成了一个需要传教的国家。于是，那里的天主教会不得不提出关于它自身的社会结构的问题，其目的正是要使传教“结果”有可能获得成功。正视这个问题可以比较充分地解释法国天主教近年来所经历的骚动。①

① 参见H·戈登和Y·丹尼尔《法国，一个需要传教的国家?》(巴黎，舍夫公司，1943)。另可参见艾德林·丹舍特《法国天主教之命运》(巴黎，弗莱玛利翁公司，1957)。

要在竞争环境中获得“结果”的压力，要求社会-宗教结构的理性化。尽管理论家们能够证明这些结构是合理的，负责各种宗教集团之世俗福利事业的人们仍必须保证使它们能让宗教集团的“传教”理性地进行。与现代社会中其他方面制度的情况一样，这种结构上的理性化主要表现在官僚机构的现象中。①

官僚结构通过宗教机构而扩展，造成了这样一个结果，即除了各自不同的神学传统外，从社会学方面看，它们变得越来越彼此相似了。有关“教政体制”问题的传统术语模糊了这个事实。因此，某种职位如A，可以在两个不同的宗教集团中发挥同样的官僚功能，而证明其合理性的则可能是甲集团的神学公式B和乙集团的神学公式C，而且这两种神学论证确实可能直接冲突，但却丝毫不影响那个职位的实际功能。例如，对投资基金的控制，也许在甲集团中是主教的责任，而在乙集团中则由平信徒委员会主席负责，但是这个职位所必需的实际官僚活动，与为主教制或平信徒权力所作的传统论证之联系（如果有的话）是极小极小的。当然在这个过程中会有各种不同的官僚体制模式或Leit-
140 bilder。② 所以，在国家教会环境中有着漫长经历的欧洲新教会倾向于政治性的官僚制模式，而美国新教则倾向于仿效经济联合体的官僚结构。另一方面，天主教的中央行政机构有它自

① 考虑到当代宗教舞台上官僚体制的普遍性以及其中的人对此的普遍承认，宗教社会学研究对它的注意同对（比如说）地方教区的大量注意相比是如此之少，就尤其引人注目。对此的一个似乎有理的解释是，宗教官僚机构自身发起的这方面的研究已太多了，它们的实际兴趣只是要达到其“外部”的目标，而不是要反思它们自己的功能。关于对宗教官僚体制的极少数研究之一，可参见保罗·哈里森的《自由教会传统中的权威和权力》（普林斯顿大学出版社，1959）。关于这方面的某些经济专题的讨论，参见约翰森及阿克曼的《作为雇主、资金筹集者和投资者的教会》（纽约，哈泼公司，1959）。

② 德语：样板、模范、榜样。——译注

己的一套官僚传统，到目前为止它一直对进行现代化的修正表现出极大的抵制。然而，在所有这些例子中，对合理性的要求却是非常相似的，这些要求对各自的社会-宗教结构所施加的压力也同样地强烈。

因此，当代宗教状况的一个特征是宗教机构的逐步官僚化。这个过程成了它们的内部和外部社会关系的特点。就内部而言，宗教机构不仅按官僚程序来管理，而且它们日复一日的运转也是由官僚制的典型问题和“逻辑”所控制的。从外部来看，宗教机构都通过典型的官僚体制相互作用的方式彼此之间打交道并与其他社会机构打交道。与消费者建立“公共关系”，对政治进行游说或“院外活动”，向政府机构和私人机构“筹集资金”，对世俗经济(尤其是通过投资)进行多方面的干预——在其“传教”活动的所有这些方面，宗教机构都不得不采用十分类似于其他官僚机构处理同样问题时所采用的方法，以便获得“结果”。非常重要的是，同一种官僚体制的逻辑可以适用于几个宗教机构相互间的交往。

官僚体制要求特定类型的人员配备。这种人员班子不仅在其功能和所需的技术上，而且在其心理特征上，都是特定的。官僚机构既选择也塑造了为其运转所需要的人员类型。① 这意味着相似的领导类型可以出现在几个宗教机构中，而不论其在这个问题上的传统模式怎样。官僚体制的需求压倒了诸如“先知”与“教士”，“学者”与“圣徒”等宗教领导之间的传统区分。所以， 141
某种官僚职能人员是出自“先知”管理的新教传统，还是出自“教

① 参见汉斯·格尔特和C·莱特·弥尔斯的《性格与社会结构》(纽约，哈科特，布雷斯公司，1953)，尤其是165页以下。

士"管理的天主教传统，都无关紧要——不管在哪种情况下，他都首先必须使自己适合于他的官僚角色的需要。在可能的情况下，传统公式就被保留下来，以便论证新的社会心理类型；在不再可能的情况下，它们便不得不被修改，以使这类论证继续存在。例如，神学知识对于新教牧师的角色在传统上具有核心地位；但它已变得与辗转于"批发"（官僚式的管理）和"零售"（地方市场买卖）活动的牧师职务日益无关了；新教培养牧师的教育机构，也随着它们在论证基础方面的修改而作出相应的变动。①在官僚化的宗教机构领导中出现的这种社会—心理类型，自然类似于其他机构中出现的官僚主义人格——活动积极、务实、不耽于与行政无关的思索、精于人际关系、灵活多变而又保守，等等等等。在不同的宗教机构中，符合这种类型的人说的是同样的语言，自然彼此了解并且理解彼此的问题。换言之，宗教机构的官僚化为"宗教普世主义联合"打下了社会—心理方面的基础——可以说，这是一个应该理解的重要事实。

然而，在进入宗教市场的不同集团之间日益友好的合作这个意义上，宗教普世联合，不仅是宗教官僚体制人员的社会—心理关系的要求，也是作为整体的多元主义环境的要求。如果没有什么意外的话，这种密切的关系保证了宗教对手不再被视为"敌人"，而被视为面对同样问题的伙伴。显然，这使得合作更容易了。但是，合作的必要性是由多元主义环境中使竞争本身理
142 性化的需要所赋予的。一旦利用社会的政治机器来消除宗教对手不再可能，竞争的市场就建立起来了。这个市场的各种力量

① 参见拙著"宗教机构与神学教育"，载于《今日神学》(1962，7月号)，第178页以下。

就会倾向于一种类似自由资本主义的自由竞争制度。然而，随着这个制度的发展，它会要求更进一步的理性化。不同的市场力量之间的自由竞争，若无任何来自外部的或自己协议赞同的约束，就会变成非理性的，以致于这种竞争的代价开始危及它所产生的利益。这种代价首先可能是政治上以及“公众印象”上的。因此，要取得在宗教上保持中立的政府的支持，靠不同教会之间协调一致的行动，比起靠削价来彼此竞争要容易得多。另外，为争取消费者光顾而过分激烈地竞争，也可能会使各阶层潜在的“顾客”疏远整个宗教市场，从而可能对自己不利。但是完全没有约束的竞争也很容易变得不合理，用纯经济术语来说，就是代价过高。对现代的广大公众进行任何商品销售，无论是物质方面的还是其他方面的，都是一种极其复杂和需要资金的活动。因而教会方面的任何新冒险（在美国被称为“教会扩张”）都必须付出大量资本。负责这些活动的官员们不得不进行理性的计算，这就迫使他们要尽可能地减少风险。宗教人员的训练，宗教建筑的营造和维修，宣传材料的生产，官僚行政机构不断上升的管理费用——这一切都需要大量钱财，因而宗教官员们负有合理使用这些经费的责任。这种责任加强到了这种程度，以至于为上述目的提供经费必须服从迫切的需要。这也许是因为收入来源已变得不确定了——不受强制的顾客和（或）政府资金机构的“给钱习惯”都很难精确地预测，于是预算中就掺杂了很多风险的成分。这也可能是因为整个经济方面的通货膨胀，使所有的支出都成了更冒风险的事情（这是美国所有的“教会扩张” 143
计划中的重要因素）。减少风险的一个明显的方法，是与竞争者达成各种谅解——“固定价格”——即通过卡特尔化来使竞争理

性化。

要说明这意味着什么，美国新教中“礼让”的发展是一个很好的例证。① 这个术语（现在已废弃不用了）所指的是不同宗派之间关于划分给它们进行各自“扩张”的领地的协议。这种划分（现在是更有官僚体制色彩的术语，大约产生于社区规划领域）在很大程度上是理性化的，除了教派官僚机构的研究部门收集的调查材料外，它还照例涉及到对普查资料、不动产和人口统计方案的使用。因此，划分某一领地（比如一块新的郊区开发地）给某一特定教派的决定的作出，不仅是政治谈判的结果，而且是以高度理性和客观的信息为基础的。美国新教在地方及地区一级宗派机构的发展（即所谓“议事会”运动②），直接与这些官僚体制的需要有关，而且它们的大部分活动还在转向同样的目的。这种模式中任何一点激烈的变化都不可避免会导致几个教派在经济方面的严重不安。

在此，正如在竞争性市场环境中的其他地方一样，具有两个方面：竞争单位的数目通过合并而逐步减少；剩下来的单位则通过相互间达成协议来组织市场。当然，在当代环境下，“普世宗教联合”也具有上述两方面的特点。不管怎样，在新教内部，教会一直在以日益增长的速度合并，而且旨在进一步合并的谈判仍在很快地进行。在新教内外，合并过程后留下来的大团体之间，一直进行着不断增多的磋商和合作。重要的是应该看到，卡
144 特尔化的过程并不倾向于造成垄断局面的再现——即最后的

① 参见罗伯特·李的《教会统一之社会根源》（纽约，阿宾顿公司，1960）。李详尽地描述了这些发展，但却很少注意到它们潜在的社会经济力量。

② “conciliar”movement，因为各宗派的联合机构很多都取名为conciliar，故有此说。——译注

"世界教会"这个概念极不可能在经验上变为现实。正相反，这种倾向显然是逐渐由少数团体控制销售市场，而使预期中的合并仅限于能在合理竞争中发挥作用这样一种程度。超过这个程度，除了会加重神学论证的负担之外，实际上对几个宗教官僚机构的制度利益来说也是不合理的。很难设想这会满足消费者的需要（具有讽刺意味的是，就其教派方面的忠诚而言，这种需要常常比宗教官僚们所设想的要更富于传统性）。

所以，多元环境造成了一张官僚结构的大网，它专门从事与整个社会和相互之间的理性交往。当多元状况趋向卡特尔化时，它就在政治、社会及经济运动中倾向于"普世宗教联合体"。在此的引号应表明，这种倾向不一定要涉及关于这个术语的任何特定的神学概念。某种类似目前基督教普世主义运动的东西很可能已经由多元化的局势所造成，即使一直不存在现在用来论证它合理的特定神学发展也罢。事实上，对于社会学家来说，把这种神学发展看成多元的基础结构之结果而不是原因，同时并不因此而否定它们能够"反作用"于那种基础结构，这看来要有理得多。当然不用说，以这种方式看待这个问题，丝毫不是在指责任何从事普世运动的人的神学动机之真诚性。"协同作用理论"在成为大规模的社会现象时特别令人信服，而当那些现象具有某种宗教特征时，它们又特别令人感到不满。

多元环境的影响并不局限于宗教的社会结构方面。它们还扩及宗教的内容，即涉及到了宗教交易所的产品问题。根据前面对结构变化的讨论，不难看出为什么竟会如此。只要宗教机构在社会中占有垄断地位，其内容就可以根据在宗教领导看来似乎是有理的和（或）方便的任何神学知识来决定。当然，这并 145

不是说，宗教领导及其神学决定不受到来自较大社团的种种力量的影响(例如处于后者的力量中心时，难免不受影响)。宗教总是容易受到世俗影响的，这些影响甚至会扩展到其最精粹的理论结构中。但是，多元环境引进的是一种新型的世俗影响方式，它对修改宗教内容所起的作用，比起那些较陈旧的方式（例如国王们的愿望或各阶级的既得利益)来，也许更加有力——这就是消费者的喜好这一动力。

让我们再重复一下，多元环境关键的社会学及社会心理学特征是，宗教再不能够强加，而只能够出售。事情总是这样，要出售一种商品给众多的不受强迫的消费者而不考虑他们对商品的要求，这是不可能的。当然，宗教机构可能仍然会依赖传统纽带去阻止某些人群在宗教选择中得到太大的自由——用市场术语来说，在具有“老习惯”的某些人群中，仍然存在着强烈的“产品忠诚”。此外，宗教机构能够借助自己的宣传活动，在某种程度上抑制这些人群当中的冷淡。尽管如此，对公众采取恳求态度是非常必要的，这就意味着消费者对商品的控制已经开始了。

此外，这还意味着，在这种环境中引进一种动态的成份，一种即使不是变化也是可变性的原则，那是宗教传统主义的天然敌手。换句话说，在这种环境中，要坚持说宗教传统是不变的真理，已越来越困难了。相反，消费者的喜好这一动力进入了宗教
148 领域。宗教内容变成了“时尚”问题。这并不一定意味着将有迅速的变化，或者不变性原则将会在神学上被放弃，这只意味着变化的**可能性**已一劳永逸地引进了这种环境中。这种可能性将变为现实，这种可能性最终将在神学理论上被论证为合理，这样的时机迟早总要到来。显然，要承认这一点，对某些教徒来

说要比对另一些教徒来说容易些（例如对新教徒来说比对天主教徒来说容易），但是没有什么宗教徒团体能完全逃脱这种影响。

消费者喜好这一动力本身并不能决定实质性的内容——它只简单地假定那些内容在原则上是会变化的，但却不决定变化的方向。然而，在当代的环境下，还有一些其他因素能够对这种变化的性质产生巨大影响。消费者的世界世俗化了，他们的喜好会反映出这一点。也就是说，他们对于能够与世俗化了的意识协调一致的宗教产品的喜好，会甚于那些不能与之协调一致的宗教产品。当然，这会随着为不同的宗教机构充当顾客的阶层而变化。例如在美国，属于高等和中等阶层的郊区居民在这方面的消费要求，就不同于南部乡村人口的消费要求。假设不同阶层在世俗化程度上存在着不同，作为宗教消费者，这些阶层的世俗化影响也是不同的。但是，就世俗化是一种全球倾向而言，也存在着宗教内容向着世俗化方向修改的全球倾向。在极端的情况下（例如在自由新教和犹太教中），这也许会导致把所有或几乎是所有"超自然"因素从宗教传统中仔细地剔除掉，同时从纯世俗的角度来论证曾经体现了那种传统的制度继续存在的合理性。在另一些情况下，它也许仅仅意味着对"超自然"因素不予强调，或者被推到了背景之中，而那种制度则在符合世俗化意识的价值标签下予以"兜售"。例如，与大多数新教竞争对手比较起来，天主教教会显然不那么乐于剔除它的内容中的神话因素，但是不论是传统的天主教还是"进步的"新教，都可以 147
有效地向公众表明自己正在加强民族的道德素质，或者正在提供各种心理上有益的东西（如："精神上的宁静"等等）。

另一种巨大影响来自当代社会中宗教在体制上的“位置”。既然宗教之有社会意义的关切点首先是在私人领域内，消费者的喜好就反映了这个领域的种种“需要”。这意味着，如果能够表明宗教与私人生活有关，而不把它宣传为要求在大型公共机构中得到具体应用，那么它就更容易销售。这对于宗教的道德作用和治疗作用来说特别重要。结果，宗教制度调整自身而适应了个人私生活中的道德与治疗的“需要”。当代宗教机构在活动和宣传中突出私人问题(强调家庭和邻里关系,强调个人私下的心理需要)正好表明了这一点。正是在这些领域,宗教仍然与哪怕是高度世俗化了的阶层有关系,而同样是这些阶层,却广泛地认为把宗教观点应用于政治与经济的问题与他们毫不相干。顺便说一句，这有助于解释为什么教会对其成员的经济和政治观点的影响相对来说极小，但在个人的私人生活中却仍然受到珍爱。

因此,毫不奇怪,多元环境与宗教制度中对平信徒的新的强调是协调一致的。所谓“平信徒或俗人的时代”，正如很多神学家所解释的，其基础在于平信徒或俗人就是广大消费者这一特征。换言之,关于平信徒或俗人作用的神学命题,可以理解为对扎根于当代宗教市场之基础结构中的种种发展的合理论证。另一方面，某些宗教传统比另一些宗教传统更容易向这个方向改变。所以，自由教会传统中的新教徒能够根据古老而可敬的神
148 学命题,来论证消费者需求与控制之优势是合理的(而不顾这个事实,即这些命题最初涉及的当然是完全不同的情况,例如，清教徒圣约就不涉及消费者合作的问题)。看到这种“对俗人的重新发现”竟也出现在过去不能作这种论证的宗教传统中，甚至出

现在天主教内部，这就更加有趣了。①

消费者对宗教内容的控制的另外两个结果，是标准化及边际分化——这又一次反映了自由市场的总的动向。如果某些层次的顾客或潜在顾客的宗教"需要"相似的话，迎合这些"需要"的宗教机构将使其产品相应地标准化。例如在美国，所有面向中上阶层市场的宗教机构，都被迫使自己的产品世俗化，并用心理学来解释它们——否则，它们被"买去"的机会就会大大减少。所以，即使是郊区的天主教神父，也更可能在忙于同精神病医生讨论"宗教与心理健康"问题，而不是在闲谈法蒂玛的故事。②当然，他们的新教同事和犹太教同事，可能在很久以前就已论证了他们的整个工作作为一种家庭心理疗法的合理性。消费者的压力造成的这种宗教内容标准化，倾向于淡化传统上的宣教分歧。结果，它促进了因多元化环境的结构特点而必然形成的卡特尔化。由于两个官僚机构面临着的实际问题，社团A可以并入社团B，或者与社团B一起"固定价格"，但是在社团A和B的内容事实上接近到难于区别时，这些活动就更容易完成了。

然而，多元环境不仅造成了"普世宗教联合的时代"，而且也显然十分矛盾地造成了"信仰遗产之重新发现的时代"。人们经常注意到这种情况，并且简单地认为它是某种"对抗运动"，对之或者欢迎，或者哀叹。③ 可以说，对于教派身分的重新强调（特 149
别是对在卡特尔化过程中幸存下来的教派之身分的重新强调），

① 参见伊维·孔加尔的《俗人神学的标志》(巴黎，舍夫公司，1953)，此书标志着天主教思想在这个问题上的决定性变化。

② 法国神话故事中专杀妻子的"蓝胡子"的第7个妻子。——译注

③ 参见罗伯特·李的前揭书，第188页以下。

实际上也是竞争理性化过程的一个组成部分，了解这一点十分重要。“对抗运动”是由整个标准化形势中的边际分化的需要造成的。简单说来，如果社团A决定不并入社团B，那么，尽管事实上它们之间的产品已高度标准化，它也必须进行某些工作，以使消费者能够区分两个社团的产品，并且能够在它们之间作出选择。要做到这一点，显然方法之一就是强调各个社团自己的“信仰遗产”。这可能会在实际上阻止甚至颠倒标准化过程。但是也可能（也许更经常的是）这种分化仅仅是“包装”上的分化，在包装里面，可能仍然是同样的老的标准化产品。在这两种情况下，边际分化都只可能限制在特定市场中消费者需求的动向所需要的程度内。因此，它的变化主要不是随特定的信仰传统而定，而是随一般社会阶层中消费者“需求”的变化而定。所以，“信仰遗产之重新发现”被说成是对“普世宗教联合”的“对抗运动”，并不十分恰当，相反，应该把它理解为“普世宗教联合”在结构上所需要的对应物。从这些方面来看，宗教产品的分化就会具有一种社会心理上的关联。也就是说，一旦社团A按照“重新发现”的传统被描绘出来以后，社团A的代表在面对其他社团的代表时，就必须表明他们是站在这个传统之内的。这足以解释当代普世主义运动的“谁是谁”问题中的身分辨识和自我辨识的动因——根据定义，每一个普世运动参加者都必须是一个人物——这种环境的所有社会心理压力驱使他成了他人认为他是的角色，即他所属的那个宗教传统的代表。

显然，所有这一切对各个宗教机构的理论家们造成了一个
150 严重的难题，就是说，造成了神学论证的难题。我们将在下一章更仔细地研究它。但是，有一个作为基础的社会心理过程应

该得到理解，这就是宗教在意识中的“位置”方面的变化。①

正如我们在本书前边部分已经看到的，宗教世界的客观性（即客观实在性）是通过经验上可把握的社会过程来建造与维持的。只要其适当的看似有理性结构仍然存在，任何特定的宗教世界都会在相应程度上作为实在而对意识呈现自身。如果看似有理性结构是坚实的、持久的，那么它所维持的宗教世界在意识中也就坚实而持久地实在。在最理想的情形下，宗教世界被认为是理所当然的。然而，随着看似有理性结构被削弱，宗教世界的主观实在性也将削弱。不确定性显露出来了。过去被作为不证自明的实在，认为理所当然存在的东西，如今只能凭借不懈的努力，通过“信仰”的行动（根据定义，这种行动必须克服一直潜伏在暗处的怀疑）才能达到。随着看似有理性结构的进一步崩溃，老的宗教内容只能作为“看法”或“感情”保留在意识中——或者用美国人的这个恰当的词来说，作为一种“宗教喜好”而保留在意识中。这就需要把这些内容在意识中的“位置”转换一下。它们从含有至少是一切“健全”的人都会赞同的基本真理的意识层中“过滤”出来，进入拥有各种“主观”看法的层次，对这些看法，明智的人常会不赞同，而且人们自己也不完全有把握。

宗教在当代意识中正遇到这种情形，这一点已得到广泛的承认。事实上，当代这一时期被普遍地称为“怀疑主义的时代”。

① 以下讨论是以格伦关于现代“主体化”的一般理论为基础的，这个理论尤其在他的前曾引证的《技术时代的灵魂》一书中得到了发展。关于这个方法在当代宗教社会学中的应用，参见赫尔舞特·谢尔斯基的“持续反映可以体制化吗”（载于《福音伦理杂志》，1957，第4期），以及鲁克曼的前揭书。关于“舆论宗教”的经验研究，参见汉斯—奥托·沃尔伯的《无选择宗教》（哥廷根，范登霍克及鲁普列希特公司，1959）。

然而，未能得到广泛承认的是，这个事实不是由于在意识中以及意识自身发生了某种神秘的变化，相反却应根据经验上可把握
151 的社会发展来解释它。也就是说，前面根据事实本身来描述的那种多元环境把宗教投入了信任危机之中。

其所以会这样，首先是因为多元环境与世俗化密切相关。正如我们已了解的，多元化与世俗化这两种全球性过程是紧密相连的。但是，多元主义除了与世俗化的"载体"相关之外，它作为一种社会结构现象，也会引起信任危机。多元主义环境消除了宗教的垄断，从而使得宗教要维持或重建可行的看似有理性结构变得更加困难。看似有理性结构丧失了坚实性，因为它们再也不能使整个社会服务于肯定社会这一目的了。简言之，总是有"那么一些另外的人"拒绝肯定所说的宗教的世界。换种说法，任何特定宗教世界的"居民"，要在当代社会中保持"只限于我们之中"之说，这变得越来越难了。那些作肯定的另外的人(不只是个人，而且是整个阶层)，也不再能稳妥地使之远离"自己"。此外，由于前边所提到的消费者文化的作用，看似有理结构丧失了持久性的外表。随着宗教内容变得易受"时尚"影响，要维持它们作为不变的真理的地位，也就日益困难。我们要再重申一遍，如果把这些过程看成仅仅是意识的现象，那就是没有理解这些过程，只有把它们看成是植根于现代工业社会建立的特殊基础结构中的现象，才算是理解了它们。因而人们可以说(只带有一点夸张)，一个特定社会的工业生产或资本扩张方面的经济资料，比之取自那个社会的"思想史"的资料，更容易预示出这个社会的宗教的信任危机。

多元环境造成了许多相互竞争的看似有理性结构。事实上，

它使它们的宗教内容相对化了。更具体地说来，宗教内容被“非客观化”了，就是说，它们丧失了被视为理所当然的地位，即意识中的客观实在性。它们已在双重意义上被“主观化”：它们的“实在性”变成了个人的“私事”，就是说，丧失了自明的主观际的 132
看似有理性这一特征，因为人们“不再可能实实在在地谈论”宗教。同时，它们的“实在性”，就其仍为个人所维持而言，又被理解为是扎根于个人意识之中，而不是扎根于外部世界的任何事实性之中的。于是，宗教不再涉及宇宙或历史，而只涉及个人的生存或心理。

在理论层次上，这种现象可以解释神学与存在主义和心理主义之概念体系的现行关系。事实上，这些概念体系“在经验上适合”到了这种程度，所以精确地反映了宗教在当代意识中的“位置”，它们只不过在理论上论证了这种位置的合理性。这些论证以意识的前理论现象为基础，而意识的前理论现象又以当代社会的基本结构为基础。个人事实上在自己的主观意识内，在自身的“深处”的某个地方“发现”了宗教——存在主义或弗洛伊德主义的理论家只是在理论层次上阐明了这种发现而已。我们可以又一次说，借助于经济资料而不是任何有关(比如说)“无意识”作用的材料，我们可以更确切地预测这些现象。事实上，“无意识”现象本身的出现，也可以根据现代工业社会的特殊结构的发展来分析。①

这样，宗教的非垄断化既是一个社会心理的过程，又是一个社会结构的过程。宗教不再为“世界”的合理作论证。相反，面

① 参见我的“对心理分析的社会学理解”一文，载于《社会研究》(1965春季号)，第26页以下。

临着众多的相互竞争的亚世界，不同的宗教集团通过不同的手段力求维系自己特定的亚世界。随之而来的是，宗教合理化论证的多元在意识中被内在化，成了人们可以作出选择的可能性的多元。根据这个事实来看，任何特定的选择都具有了相对性，
153 都不再那么确定了。有什么样的确定性，必须从个人的主观意识之内去挖掘，因为确定性不再能取自于外部的、由社会共享的、被认为理所当然的世界。于是，这种“挖掘”作为对某种所谓生存的或心理的资料的发现，可以被证明是合理的。宗教传统已丧失了它们作为整个社会的覆盖式象征的特点，社会不得不在其他方面去寻找起整合作用的象征。所以，那些仍然坚持宗教传统所解释之世界的人，发现自己在认识上处于少数派地位，这是一个既有理论难题又有社会心理难题的地位。

多元主义环境为宗教机构提出了两种典型的理想选择：它们或者可以调整自身，适应这种环境，参加宗教自由事业的多元游戏，并且根据消费者需求修改产品，从而尽可能妥协地解决看似有理性的难题；或者可以拒绝调整自身，在能够维持或建造的任何一种社会--宗教之后掘壕固守，并继续尽可能多地宣称具有老的客观性质，就仿佛什么事情也没有发生过一样。显然，在这两种典型的理想选择之间，存在着各种中间的可能性，以及各种程度不同的调整和不妥协。这两种典型的理想选择在理论层次和“社会工程”层次上都有不少难题。这些难题合在一起，造成了当代社会中的“神学之危机”和“教会之危机”。我们接着就来讨论这个问题。

第七章 世俗化与合理化论证的难题 155

在前边我们已经说得很多，以表明研究宗教现象中理论与实践之间的关系时，我们的方法既不是“唯心主义”的，也不是“唯物主义”的。事实上，在考查宗教的任何特定的历史状况时，一个人从这两个方面中的哪一个开始，主要是一个方便的问题（更确切些说，是一个关于研究的特定认识目的的问题）。依据自己的出发点，人们可以表明特定的理论是如何从某种实际的基础结构中产生出来的，或者反过来说明，特定的社会结构如何成为思想领域内某些运动的结果。因此，在前面的分析中，可以说多元主义产生了世俗化，也可以说世俗化产生了多元主义。这不是因为在思考中有任何的马虎或在术语上模棱两可，而是因为我们所研究的现象内在的辩证性，以及一般社会历史现象事实上所具有的内在的辩证性。因此，我们以考察宗教理论中的某些因素作为我们论证的结束的一章，既不意味着这些因素“只不过”是前边分析的社会结构过程的结果，也不意味着它们最终被认为是那种状况中“实在的”或“起基础作用”的力量。简言之，它只是偶然成了结束我们的论证的一个方便之处。

当代宗教状况中的“神学危机”，是以先于任何理论工作的 156
看似有理性之危机为基础的。也就是说，传统宗教对实在的解释之看似有理性，在对于神学完全无知甚或毫无兴趣的普通人

的头脑中，已经成了问题。在前一章中，我们已努力说明，宗教在常识层次上的危机，不是因为意识发生了任何神秘的变化，但却可以根据现代社会的社会结构和社会心理方面在经验上可把握的发展来解释它。正如我们已经看到的，宗教机构的根本问题，是如何在其对实在的解释不再被认为是当然的环境中维持运转。我们还指出，它们可能作出的两种基本选择是对这种环境之巨大冲击的适应以及抵抗。显然，这两种选择在实践上和理论上都会带来许多困难。从实践上和理论上来看，采取适应态度的困难在于决定“应该走多远”的问题，而采取抵抗态度的困难在于充分了解“这种抵御究竟有多强大”。实践方面的困难必须凭借“社会工程”来对付——取适应态度的得重新组织其机构制度，使之与现代世界“更加紧密相关”；持抵抗态度的则要维系或改进其机构制度，使之能作为一个有效的看似有理性结构，服务于未被更大的社会确认的种种实在的解释。当然，这两种选择在理论上都必须被论证为合理。而“神学危机”的根源，正在于这种合理性论证之中。

就世俗化和多元化是今天的世界性现象而言，神学危机也具有世界性，尽管在必须论证为合理的宗教内容中当然存在着巨大的差别。事实上，把非宗教世界观的论证者，尤其是独断的马克思主义的论证者们所面临的种种困难包括进这种全面危机之中是有道理的。然而，新教的发展确实具有原型性，以致于人们甚至可以说，现代环境中的其他一切宗教传统都可能注定要
167 经历类似于新教所经历的种种变化。当然，新教之所以成为原型，其缘由在于它与现代世界之起源和内在特征之间的特殊关系（这个问题我们已在前边谈及）。因此，我们将用以下篇幅集

中展示新教中的“神学危机”（尽管我们的兴趣在于一种广泛得多的现象）。如果说现代的戏剧是宗教的没落，那么可以说，新教是这出戏剧的彩排。

众所周知，早期新教并不比其天主教对手更轻易向世俗化思想让步或者接受多元环境的限制。①宗教改革的三个主要分支——路德宗、安立甘宗、加尔文宗——都力图在其各自的领地内建立基督教世界的复制品。可以说，由于它们的版图已经缩小，由于它们与对于那种状况的矛盾的解释继续对立，因而与中世纪的样板比较起来，它们都缺乏看似有理性。但是，这种实在性的丧失在很久之后才开始反映在神学合理性论证的层次上，路德宗、安立甘宗以及加尔文宗的正统派，在当时形势下种种偶然事件所允许的程度上尽可能封闭的看似有理结构中维持下来了，采用的方法常常同天主教所采用的方法一样有压制性。在神学理论层次上，新教正统派在19世纪以前经历了两次严重的打击。一次是虔敬主义的打击，它在新教三大主要派别中采取了不同的形式——路德宗内的虔敬派本身，起源于英国国教会内的循道宗运动，加尔文宗阵营内的各种各样的信仰复兴运动（例如在约纳丹·爱德华兹时代新英格兰的第一次大觉醒运动之类）。由于虔敬派以种种形式的情感主义“融化了”新教正统派的教义结构，因而造成了对正统的打击。因此，它起着非客观化或者“主观化”（在前一章所阐明的意义上）的作用，卫斯理用

① 关于新教神学的一般发展，阿尔布列希特·利奇尔和阿道夫·冯·哈纳克关于教义史的经典著作仍然是最基本的。关于施莱尔马赫之后新教的发展，可参见H.R.麦金托什：《现代神学之种种》（1937）；卡尔·巴特：《19世纪的新教神学》（1947）；霍尔斯特·斯特芬和马丁·施密特：《德国福音神学史》（1960）。

"温暖的心"这个概念很生动地说明了它。这里所指的"主观化"
158 是双重的主观化——主观情感代替了作为宗教合理性之标准的客观教义，从而为基督教的"心理学化"奠定了基础，而同一个过程同时又使宗教内容相对化，因为人"心"各异，人言人殊。虔敬主义还威胁着新教凭借其多元化倾向来维持小型基督教世界的努力。以斯彭内尔和亲岑道夫①最早的"教内之教"为开端，所有形式的虔敬派都倾向于传统教会内外的宗派主义。

另一个打击来自启蒙运动的理性主义，整个新教世界都能感觉到它是对正统的一种激烈挑战。也许应该把这种挑战看成是虔敬主义对正统主义侵蚀的合乎逻辑的(但当然是无意的)后果——事实上，虔敬主义和理性主义此后一直表现出非常密切的关系，直到当今，心理主义又将二者合为一体。在神学思想当中，启蒙运动的理性主义是一种国际性思潮，不论是出现在路德宗、安立甘宗还是加尔文宗的背景中，它都采取了非常相似的形式。这一思潮的典型人物是莱辛。

如果我们现在去追究这些发展的基础结构方面的问题，那会离题太远，尽管对新教的历史社会学而言，这无疑是十分重要的。在此只需说，这些神学发展在影响新教生存于其中的那些社会的广泛过程中，自有其 Sitz im Leben,② 这乃是不言自明的。不管怎样，新教正统主义的真正"危机"到19世纪时已经很明显了。19世纪新教神学的主要成果是出现了一种具有内聚力的神学自由主义，虽然它作为一种历史现象，至少就其古典形式

① 斯彭内尔(1635—1705)德国基督教新教神学家，虔敬派倡导人之一。亲岑道夫(1700—1760)奥地利人，摩拉维亚弟兄会的重整者。——译注
② Sitz im Leben，德语"生活中的位置"。——译注

而言是短命的，但它却在理论范围内给人留下了深刻的印象。它的影响遍及神学思想的一切领域——圣经研究、教会历史、伦理学、系统神学。在前两个领域，尤其是在德国，新教自由主义带来了现代历史学术方面最令人难忘的成就。尽管新教自由主义所用的概念工具大不相同，但它仍然获得了堪与托马斯主义理论综合体系比美的一种理论综合。 159

这个自由派综合体系之父，是弗里德利希·施莱尔马赫，我们可以从他本人的思想中清楚地看到后来自由派神学的主要特征①：着重强调宗教体验，并把它理解为一种"对于无限者的感受"，后来又理解为一种"绝对依赖的感受"。在这个基础上，所有的教义公式都被相对化了。不去强调基督教传统中的一切"超自然"的成分，"自然的"宗教占了上风，理性和情感在其中都可以得到满足。基督教因其所谓独一无二的特征而被理解为"最高级的宗教"，但应从进化论的角度去理解宗教史。对于耶稣的人格，有一种浪漫主义的(其根源乃是虔敬主义的)向往。对于为个人和文化都提供了一套积极的价值观的基督教伦理，有一种乐观主义的想法，这后一个方面成了所谓新教文化的基础，成了新教自由主义与资产阶级自由主义文化之间的纽带，这已经表明了这种神学现象在基本结构中的根源。

在这一切特征之中，应该注意的是防御的态度，它是与哲学和科学的被认为是确定真理的那些东西，即基督教范围之外的世俗理性相对的。换言之，神学事业现在要不断注意到世俗知识分子的有关团体，也就是施莱尔马赫1799年对此发表他著名

① 参见斯特芬和施密特的前引书，第92页以下。

的演讲的那些"有文化的蔑视宗教者"。①现在是他们，而不是自己传统中的依据，成了新教神学家判定在认识上是否具有可接受性的仲裁者。正是与他们有必要"谈判"达成理智上的妥协。这种防御态度（即现代意义上的"apologetic"，而不是教会中传统意义上的"apologetics"②）一直是施莱尔马赫之后新教神学的"自由主义世纪"的关键特征。事实上，这种神学可以称为与世俗思想进行交易的一个巨大过程——"我们给你耶稣的奇迹，但是我们得保留他的伦理"；"你们可以有圣灵感孕说，
180 但我们将坚持复活之说"，等等。象克尔凯戈尔那样的人，不愿意遵循这种路线，就只滞留于那种神学领地的边缘，只是在"施莱尔马赫时代"结束之后才进入自己的顶峰时期。

我们不可能奢望讨论新教自由神学发展的（常常是引人入胜的）历史细节。我们只能指出，这些东西毫无疑问都可以被认为是新教自由主义之基本结构的基础——那就是资本主义在经济和技术上胜利的时代，是西方向外扩张的时代，是资产阶级文化占优势的时代——一言以蔽之，那是资本主义的"黄金"时代。这是对西方文明的文化的、政治的以及经济的价值观充分信任的时代，这种信任充分地反映在新教自由主义乐观的世界观之中。结果，神学家的妥协并不是在压力强迫之下达成的，而是面对着物质上和价值上据认为有极大吸引力并值得赞扬的世俗文化而达成的。粗俗些说，为了出售传统方面的某些特征，它

① 施莱尔马赫的名著《论宗教》的副标题是："对有文化的蔑视宗教者的演讲"。——译注

② apologetic有正式"道歉"之意，而apologetics意为辩护，尤指对基督教教义的辩护。——译注

付出了代价。毫不奇怪，新教自由主义的统治时期，与资本主义世界保持着魅力和信誉的时期是一致的。

第一次世界大战是对这个世界的第一次巨大打击——毫不奇怪，它也是接踵而至的对新教自由主义的第一次严重挑战。新教自由主义在欧洲的统治首先在大陆，而后在英国崩溃了，与此同时，发生了第一次大战后的一系列打击——被认为是当然的文化风格的资产阶级老的生活方式在二十年代崩溃了；自由资产阶级阵营的左右两边都掀起了革命运动；纳粹主义出现（它在神学上的最早影响表现在三十年代德国的教会斗争中）引起了准形而上学打击；第二次世界大战的恐怖。在美国，尽管新教具有相当不同的特征，但其发展仍然与此类似——虽然它在时间 161
上落后大约一代人。第一次世界大战对于大西洋此岸①的资产阶级世界并未造成那么大的打击。这里遭受的首次巨大打击是经济大萧条（1929年），接着是第二次世界大战，然后是与国际共产主义对立这一持续至今的危机（在最近这些年中，美国比西欧更强烈地感受到了最后这种危机）。在美国，新教自由主义所遇到的严重挑战直到四十年代才出现，这个挑战尤其与莱因霍尔德·尼布尔的影响有关。可以说，对于这种神学发展方面相距一代人的时间差，只能用欧洲与美国之间在一系列基本结构的事件上的差异，而不是用两个大陆之间文化传布的某些所谓法则来解释。

不消说，在这种事例中谈论“统治”，并不等于说在那个领域不存在其他力量。在新教自由主义占统治地位的时期，仍然存

① 指美国。——译注

在着各种形式的正统主义，其信奉者们都采取了坚决抵制世俗思想和多元主义宽容之侵蚀的立场。然而，对自由主义的巨大反动是在第一次世界大战后，随着一种所谓“辩证的”或“新正统主义的”神学思潮而来的，自由派的对手们把这种思潮看成一种战后精神病是可以理解的。①

迄今为止，这一思潮的领袖人物一直是卡尔·巴特。1919年，巴特发表了他对“罗马人书”的评论，打响了向自由主义进攻的头一炮。巴特本人曾用一种恰当的比喻形容了这个评论发表后引起的结果——一个人在漆黑的夜里登上教堂钟楼内的台阶，突然失足滑了下来，为了站稳脚跟，他抓住了一根绳子——但却发现，他无意中已开始敲响一口大钟。应该对这个比喻作一点补充：由于响着的钟会被注意到，因此肯定在响声的范围内有人在倾听。在由于战争的巨大冲击仍然在晃动的欧洲的德语国家，巴特的大钟响得正是时候。

162 然而，我们也不可能在此说明新正统神学（我们用美国流行的这个名称称呼它，这个名称极好地说明了其特征）的发展。这种思潮在二十年代德语国家的新教环境中稳步上升，先是遭到强烈的反对，而后到三十年代就开始迅速地扩大影响。可以用一个恰当的例子来说明，纳粹主义同德国部分新教（即“忏悔教会”）之间当时正在发展的斗争与这种成功是相互关联的。②在这场斗争中，巴特的新正统主义表现出一种反抗性意识形态的特点。

① 参见施莱尔马赫的《论宗教》，第316页以下。

② 参阅海因里希·赫尔默林克编辑的《战斗中的教会》（杜宾根，冯德里希公司，1950）。关于德国新教的各个部分在这场斗争中的关系的社会学讨论，可参阅我的“宗教自由主义与极权主义环境”（《哈特福德神学院学报》，1960，3月号，第3页以下）。

为了努力保护基督教传统不受纳粹革命的世界观的影响，"忏悔教会"发表了它意义最重大的声明，即所谓《1934年巴门宣言》。这个宣言的坚实基础是巴特神学的种种前提。十分自然，它也需要争取既反对纳粹主义而在神学上又有别于巴特的其他人的支持。一般而言，纳粹主义环境使得教会，尤其是教会的"抵抗性"（应该补充一句，这种"抵抗"中的政治因素极小）的部分掺进了许多这样的人，他们在各不相同的条件下都没有强烈的宗教兴趣，也肯定并不倾向于巴特主义者好斗的反现代主义神学。如果人们要理解三十年代欧洲新正统主义的兴起，那么最重要的是要记住，在那个时代，"现代"首先意味着与纳粹主义一致，用更近时期的新教用语来说，正是纳粹思想在教会内的倡导者，而不是"忏悔教会"，与其所处的世俗环境"有关系"。

一切形式的新正统主义（还应该加上路德宗及安立甘宗内正统主义的各种复兴），都需要有力地重申传统的客观性（当然，传统究竟是些什么，巴特主义者和新路德派教徒们看法各异）。自由派神学进行主观化，妥协和调整的种种努力被激烈地否弃了——这也表现在巴特对艾弥尔·布龙纳的回答中，①布龙纳本人显然站在新正统主义一边，但却比较愿意对自由主义的"自 163
然"神学作出某种让步，巴特的答复被恰当地题名为"Nein！"②基督教信息的外在性及非主观性得到了重申。用巴特本人的话来说，上帝的恩典是iustitia aliena③，它从外部降临到人身上，在人自己的存在中不需任何"中介"。基督教的信息是

① 这两位著名神学家曾进行过论战。——译注
② 德语："不行！"——译注
③ 拉丁语，"陌生的（相异的）正义"。——译注

extra nos①，完全不受人类思想及人类历史之相对性所支配。在这个（与自由主义比较而言）神学中的“哥白尼革命”的基础上，新正统主义可以对世俗世界观的种种变化着的形式采取一种冷漠的态度，同时（这点非常重要）也对应用于基督教传统自身的历史学术之有相对化作用的发现采取冷漠态度。粗略些说，由于传统的客观性一直被解释为是独立于所有这些偶然事件的，因而对于这类神学家来说，“什么事也不能真正地发生”。②不难看出，这种神学立场如何能显得好似一块可信赖的基石，站在这块基石上，能够抵挡一个动荡时代的种种变化潮流。迄今为止，只要这种客观性可以似乎有理地加以肯定，它就能充当一个“阿基米德的支点”，有了它，对实在的一切相互冲突的解释都可以被相对化。

新正统主义与所谓“对教会的重新发现”一直有着密切的关系，后者即从神学上对于基督教之团体特征的新的强调，以反对自由派的个人主义。如果人们从知识社会学的角度去观察这些发展的话，就可以看到这种密切关系决不是神秘的事情。教会的这种强调是否必然合乎逻辑地出自新正统主义的神学前提，这却并不完全清楚。人们只需记住，克尔凯戈尔毕竟是这个思潮的鼓动者之一。随着这种思潮的发展，它逐渐脱离了自己的“存在主义的”根基（这种分离非常明显地表现在巴特自己的神学发展中），以致于今天的“存在主义”主要成了其对手的军火库中的一件武器。可以说，当人们思考一下对于维护认识上的偏向

164 来说是绝对必要的内在的“社会工程”（即在对实在的各种应予

① 拉丁语，“在我们之外的”。——译注

② 意为“无论什么事都不能影响”传统的客观性。——译注

维护的异常解释遭到一般社会的否定时必须建造坚实的看似有理性结构的要求)的时候，这个事实就更有意义了。通俗点说，在当代环境下，如果人们要相信新正统主义要他们去相信的东西，那他们就必须注意与其同类的信仰者紧紧地、不断地抱成一团。

于是，在世俗化—多元化形势下，对正统教义客观性的重新肯定，就需要维持各种宗派形式的社会—宗教组织，按照古典宗教社会学的概念，宗派的作用在于组织认识上的少数派，以对付敌对的或至少是非信仰的环境。这种要求之出现，同任何关于教会性质的神学观念完全无关——这在天主教的情况中就可以看到(尽管天主教的教会论具有普世的、深刻的反宗派的特征)，只要天主教正力图在广泛的非天主教环境中维护其自身；另外，这在具有自由教会传统的新教团体中也可以看到，只要在这些团体中正统主义或新正统主义正得到维护(当然，从传统的角度来说，在其中是存在着可以为新宗派主义辩护的有利因素)。然而，"社会工程"的要求有一个宣传的问题——也就是说，人们必须被鼓动起来继续做一个或者成为一个宗派成员。在"外部"世界具有吸引力的情况下，这是很困难的。在欧洲，整个社会在第二次世界大战之后几年，又变得很有吸引力了。在德国(它仍然是大多数新教神学思潮的核心地区)，转折点可以非常清楚地确定在1948年——那是币制改革和经济开始复苏的一年。① 到那时候，"外部"世界，包括其世俗化了的特征，都变得更难以被视为"敌人"、"魔鬼势力"的化身等等了。突然间，对于"世俗性"的新的神学论证出现了。于是，新正统主义的统治地位，尤其是在

① 这一论点由赫尔曼·柳伯在《世俗化》一书中提出(弗莱堡，阿尔伯公司，1965，第177页以下)。

不属于“教会斗争”那一代人的较为年轻的神学家中，开始迅速地衰落了。

在德国，就鲁道夫·布尔特曼所发展的“非神话化”概念进
135 行的激烈辩论，又造成了新的神学气氛。①布尔特曼最早提出除去《新约》的神话因素的论文写于战争时期，并以油印品的形式流传在一小群感兴趣的神学家中，但公开的论战直到战后其论文正式发表时才爆发。它在德国神学界统治了好几年，后来又迅速在德国之外传开。十分有趣的是，这一次大西洋两岸在神学发展方面几乎没有什么差距。大约在布尔特曼论战出现于欧洲的同时，保罗·蒂里希开始在美国出版他的几卷《系统神学》。②蒂里希的神学在美国，稍后在欧洲，尤其是对那些对新正统主义不再抱幻想的青年神学家来说，成了重整旗鼓的集合点。对世俗世界的新的态度，由弗里德利希·戈加登在1953年出版的一本书中作了有力的表述（二十年代初他曾与新正统主义有联系，当巴特从其早期的存在主义倾向转向新的独断的客观性时，他与巴特决裂）。③正是在此之后，“世俗神学”或“世俗基督教”这类有点不协和的术语才开始流行。迪特里希·朋霍费尔的晚期著作，尤其是他在狱中书信中发展起来的“非宗教的基督教”这一概念，被广泛地用来论证新方法的合理性，尽管人们绝不清楚，如果朋霍费尔活到战后，他是否会走上这个方

① 关于持续了好些年的这场辩论的概述，可参见汉斯·巴尔奇编辑的《福音与神话》第1至第4卷（汉堡，莱希公司，1948—1955）。

② 保罗·蒂里希：《系统神学》，第1至第3卷（芝加哥，芝加哥大学出版社，1951—1963）。

③ 弗里德利希·戈加登：《现代的灾难与希望》（斯图加特，弗维克公司，1953）。关于对戈加登著作的有益的介绍，参见拉雷·席纳的《历史的世俗化》（纳希维尔·阿宾顿，1966）。

向。①在德国，对新正统主义的攻击在一份神学宣言中达到了高潮，这份宣言是由一群年轻的神学家在1963年发表的，它似乎是同巴特唱对台戏，因而题名为《作为历史的启示》。②

学院派神学研究中的这些发展，非常适合于我们一直努力说明的那种战后形势，实际上都是在追求通俗化。1963年约翰·罗宾逊出版了《忠实于上帝》一书，回答了那种祈求（如果在 169
“非神话化”的背景中允许用这个词的话）。③这本书一在英国出版，立即掀起了一场公开论战的风暴——这一次不仅是在神学杂志上，而且是在每天的报刊和其他大众传播媒介上进行论战。美国和其他出版了此书译本的国家也采用了这种论战方式。在美国，这场充斥大众传播媒介的论战把“新神学”投入了广大公众的意识之中，很快就在一群年轻的神学家当中引来了“上帝之死”思潮这一更加“激进”的现象。④有意思的是，这种“新世俗主义”不仅在神学家当中，而且在寻求新“纲领”的教会组织人士当中也变得流行起来。另一本畅销书即哈维·考克斯的《世俗之城》，则成了对世俗世界采取这种新态度的某种宣言。⑤

对于这些观点，较早期的神学论述与其后来的“流行”说法

① 参见埃伯哈德·贝特格编辑的《成年的世界》，第1至第2卷（慕尼黑，凯瑟公司，1955—1956）；马丁·马尔蒂编辑的《朋霍费尔的地位》（纽约，联合出版社1962年版）。

② 沃尔夫哈特·潘伦贝格编辑的《作为历史的启示》（哥廷根，范登霍克与卢普列希特公司，1963）。

③ 约翰·罗宾逊《忠实于上帝》（伦敦，SCM出版社，1963）。

④ 关于“上帝之死”思潮的有用的概述，参见托马斯·阿尔提泽和威廉·哈密尔顿的《激进神学与上帝之死》（印第安纳波利斯，波普斯—麦利公司，1966）。

⑤ 哈维·考克斯：《世俗之城》（纽约，麦克米兰公司，1965）。

之间存在着巨大的思想上的差距，因此，了解一下二者之间的连续性是十分重要的，这种连续性不仅存在于观念史及其普及形式这一层次上，而且存在于普及了的观念及其“根源”与基础结构发展之间的联系中。从这个观点来看，新正统主义的统治，或多或少可以看成是整个世俗化过程的“偶然”中断，当然，这里的“偶然事件”是结束了第一个自由主义时代的政治大变动。所以，可以恰当地称为“新教自由主义”的思潮在当代爆发，接管了早期自由主义放弃的领地，而且正是由于有这个中间插入的阶段，它所采用的方式更“彻底”得多。所以，这个事实可以归因于更加成熟的世俗化的更深入的影响，也可以归因于前一章所述的多元化形势已日益广泛而持久地确立起来。

新自由主义以一种激烈的方式使宗教“主观化”了(在这个词的两个意义上都如此）。传统宗教对世界解释的客观性或实在性逐渐丧失，宗教日益变成了自由的主观选择的问题，也就是
167 说，宗教失却了它的主观的强制性的特征。同时，宗教“实体”也逐渐从外在于个人意识的事实的参照系“转变”成了将这些事实置于意识之内的参照系。于是，例如，基督的复活不再被视为外部物质自然界的事件，被“转换”成了信仰者意识中与生存或心理有关的现象。换言之，宗教所涉及的实在，从宇宙、历史转向了个人意识。宇宙学变成了心理学；历史变成了传记。当然，在这种“转变”过程中，神学调整自身，适应了现代世俗化思想的实在前提——事实上，如此调整宗教传统(以使之变得“有关系”）的必要性，被普遍地引用来作为上述神学思潮存在的理由。

在这个活动中，各种不同的概念体系都利用了。在新康德主义哲学中发展起来的“象征”概念一直十分有用。传统宗教的

断言如今可以被看成“象征”——它们可能“象征着”的东西通常只不过是被假定存在于人类意识“深处”的某些实体。在这种背景下，与心理主义和(或)存在主义在概念上的关联就有了意义，事实上还成了当代新自由主义的一大特点。不论是弗洛伊德派的、新弗洛伊德派的或是荣格派的各种类型的心理主义，都允许把宗教解释为“确实”与心理现象相关的“象征体系”。这种特殊的关联，具有论证宗教活动作为某种心理疗法的合理性这一巨大的优越性，而它尤其在美国已经实现了。① 因为心理疗法计划在美国的环境下肯定会产生“迅速的效用”，所以从宗教组织的角度来看，这种特殊的论证在实际中是非常有用的。存在主义为“转变”目的提供了另一种概念体系。只要存在主义的种种前提能够被设定为人类状态的基本特征，宗教就可以被解释为是“象征着”人类的状态。德国神学家在Historie与Geschichte② 168
之间作出的区分（在英语中不可能作出这种区分），极好地说明了这种“转变”的特点。于是，例如耶稣的复活，就不再该理解为historisch（即理解为外在的、可以科学地查明的、历史中的事件），而应该理解为geschichtlich（即理解为个人的生存史中的事件）。特别是在美国，以蒂里希为开端，心理主义和存在主义的概念一起被应用于“转变”的目的。在有神学倾向的知识分子以及大众的“宗教兴趣”这两个层次上，这些概念都已表明自

① 参见路易斯·施奈德和桑弗德·多恩布什的《通俗宗教》（芝加哥，芝加哥大学出版社，1958）；萨缪尔·克劳斯纳的《精神病学与宗教》（纽约，自由出版社，1964）。

② 这两个德语名词都是“历史”之意，在这里，前者指“客观的、外在的（非个人体验的）历史”，而后者指“主观的、内在的（个人体验中的）历史”。下面的两个与此对应的德语形容词的区别也同这两个名词的区别一样。——译者

身在前边所提及的意义上是非常“有关系的”。

出自社会学的一些概念，也加入了这种“转变”活动，表明开始这种转变活动是必要的。如前所述，要表明现代意识已高度世俗化，即传统宗教的断言在越来越多的人看来已逐步变得“没有关系”，这是很可能的。然而，新自由主义的“转变”活动以一种独特的方式来利用社会学。它把社会学的资料从认识性的陈述变为规范性的陈述——也就是说，它从经验上的观察（某些意识状态事实上在现代社会中盛行）入手，一直进到了认识论上的断言（这些意识状态应当成为神学家的有效性之标准）。认识上的“缺陷”也许是在现代意识中而不是在宗教传统中，这种理论上的可能性在这个过程中被普遍地忽略了。

现在新教中盛行的“激进”神学的极端形式似乎不太可能占据这个领域，理由很简单，因为它们可能会损害它们想为之论证的宗教机构的生存基础。作为合理性论证，它们实际上在拆自己的台。然而，使基督教符合世俗化意识对实在的某些关键假设的较温和的努力，却很可能继续下去。具体说来，用心理主义概念体系对宗教进行的“主观化”，可以视为在可预见的未来不可逆转的一种广泛趋势——除非事件进程又一次被两次大战期
169 间带来了新正统主义的那类大变动所打断。

我们已经较详细地考察了新教的情况，由于前述的理由，我们可以把它看成现代世界中宗教状况的原型。在宗教传统丧失了实在性的情况下论证宗教机构之合理性的基本难题，可以用新教为例来说明，如果仅仅因为新教自身就是那“实在性丧失”的历史性发生中的一个重要因素的话，它也不得不彻底地、很早就开始对付这个难题。当然，西方文化圈中所有其他宗教传统，

迟早都不得不面对这个难题。天主教由于其传统内部的原因，在世俗化与多元主义面前，一直在竭力维持坚定的抵抗态度，事实上，一直到我们这个世纪，它都在努力进行有力的反击，企图至少在有限的领土上重建类似于基督教世界的东西。西班牙的法西斯革命是在这方面作出的最极端的努力，它的军队是在宣告基督王权的旗帜下进行战斗的。近来更为常见的作法，是在较大社会内的亚文化圈中挖出天主教的壕沟，筑起天主教的堡垒，来防御不再可能指望重新征服的世俗世界。当然，这就引起了前边所说的种种“社会工程”的问题——即，在一个普遍有文化，可以普遍交流和普遍有流动性的时代，继续维持一个宗派隔离区的“技术性”问题。只要这种防御姿态仍然盛行于天主教之中，那它自然就几乎不可能表现出灵活性，不向世俗化思想让步。在1864年，《错误学说汇编》仍然能够温和地谴责这种观念，即，“罗马教皇能够并且应该顺从和赞成最近引进的进步、自由主义和文明”。1870年，梵蒂冈第一届公会议公然不顾“最近引进的文明”，宣布了教皇永无谬误的教义，仅仅在两个月之后，“最近引进的文明”就以维克多·埃马努埃尔的名义① 开进了罗马。当然，教廷在政治上的不妥协方针在后来的几十年中已有所 170
改变，但在神学上的继续不妥协，却明显地表现在20世纪初叶对所谓现代主义运动的压制上。当然，尤其自梵蒂冈第二届公会议以来，各国天主教神学中都出现了强烈的自由化思潮，然而这能否进一步改变那种制度内根深蒂固的保守主义，也还是可以怀疑的。事实上，如果人们还记得上述的新教发展过程的话，

① 指维克多·埃马努埃尔二世（1820—1878年），意大利国王，1861—1878年在位。——译注

就必然会相信，太激进的现代化的保守派反对者们是具有很多社会本能的。

在此，犹太人的情况又提供了一幅十分独特的景象，它是西方世界中犹太人社会生活的特殊性与作为一种宗教传统的犹太教的特殊性的结果。在犹太教中，客观性更多地是实践的问题，而不是理论的问题（更确切些说，是哈拉卡④的问题，而不是教义的问题），因此，表现在宗教实践之崩溃中的非客观化，就比表现在教义异端中的非客观化更为重要。当然，作为一种宗教传统以及一种种族实体的犹太教的特殊性意味着，其看似有理性的难题本身会引起所谓"犹太人身分认同的危机"。所以，犹太复国主义根据民族身分重新定义"犹太性"的企图有这样一种矛盾的特点：一方面希望为犹太人的生活重建客观的看似有理性结构，另一方面又怀疑犹太教要成为犹太人的生存理由这一主张——这种矛盾表现在以色列的"教会"与国家之间日益增多的困难中。尽管如此，犹太教仍必须面对是抵抗还是适应这个基本选择，尤其在美国，犹太教所处的条件与各基督教会并无明显的不同。具体说来，这种选择是：是采取守势维护犹太亚文化（它可以从主要是宗教的角度来定义，也可以从主要是民族的角度来定义）呢，还是同其他每一种宗教一起玩多元主义的游戏。
171 正当美国的犹太教领袖为宗教上的相互联姻对于犹太教社会的延续造成的危胁感到日益恐慌之时，犹太教改革派的一位重要发言人则在鼓吹他的教派应该在异教徒中间"传播福音"，这非

① 哈拉卡是希伯来文halakhah（或halachah）的音译，原意为"规则"，指犹太教口传法规。本指对《摩西五经》中各种律法条文在实际生活中如何实行的说明，口传下来作为教徒日常生活的守则，后泛指犹太教所有律法。——译注

常能说明这种两难处境。换句话说，即便是在一个象犹太教这样对多元精神十分陌生的传统中，市场逻辑也会顽强地表现自己，以致使亚文化防御的“社会工程”变得非常困难。

要讨论世俗化对各种非西方宗教造成的问题，哪怕只是简要地讨论，也会使我们离题太远。我们只需再次强调，现代化是当今的世界性现象，而且，现代工业社会的结构，尽管在不同地区和不同民族的文化中有着巨大的不同，但都造成了对宗教传统和宗教机构来说是极其类似的环境。事实上，正因为如此，如果人们希望设想一下非西方国家的宗教前景，而不论其发展是在社会主义还是在非社会主义的政治保护下进行的话，那么，西方宗教传统在现代的经历是非常有教益的。要对任何一个特定国家的宗教前景作出详尽的预测，都将是莽撞的。尽管如此，预言任何地方的宗教前景都将主要由这一章和前几章讨论过的种种力量——世俗化、多元化和“主观化”——以及由几种宗教的机构对之作出反应的方式所决定，那倒是十分稳妥的。

附　　录

附录一　社会学的宗教定义

由于其性质本身的缘故，各种定义不可能或“真”或“假”，而只能在用处上或大或小。因此之故，就各种定义进行争论没有多大意义。然而，如果在一个确定的领域内，各种定义之间存在着种种差异，那么，讨论一下它们各自的用途就很有意义了。在此，我们打算以适合于较小问题的简明方式来讨论一下这个问题。

实际上，至少在宗教领域，我们可以举出一个恰当的例证来说明，即使是那些以显然错误的前提为基础的定义，也有着某种用途。例如，麦克斯·缪勒关于宗教是“语言的弊病”的概念（《比较神话学》，1856年版），就是以关于语言的很不恰当的唯理主义理论为基础的，然而，它指出了语言是人类建造世界的伟大工具，深入论述了语言在造神时代所具有的极其深远的力量，就此而言，它仍然十分有用。不论宗教可能还是些别的什么，它也是人类建造的意义世界，而这种建造活动正是凭借语言工具来进行的。又例如，爱德华·泰勒关于万物有灵论的理论和以此为基础的宗教概念（《原始文化》，1871），其出发点乃是这么一种无法接受的观念，即原始人是某种不完全的哲学家，此外，这种理论还过于狭隘地强调灵魂是宗教的基本范畴。然而，它使人想起，宗教要人去寻求一个确实与人相通相似的、在广义上是“有

生命的"世界，这也是很有用的。总而言之，在定义问题上，唯一明智的态度，是轻松宽容的态度。

在《经济与社会》一书中，韦伯在开始讨论宗教社会学时采取了这样一种立场：如果可以给宗教下定义，那么这种定义也只能出现在他为自己确定的那一类任务的结尾，而不是在开端。毫不奇怪，韦伯从未到达这样一个结尾，因此他的作品的读者要等他拿出他承诺的定义来，只能是徒劳。我根本不赞成韦伯关于定义与实质性研究二者先后顺序的观点，因为，只有在一个界定了什么与此项研究有关，而什么与之无关的意义框架之
176 内，实质性研究才有可能进行。事实上，韦伯也遵循了他那时代的宗教学中流行的对宗教范围的界定，否则，比如说，他就可能会把关于"民族"的讨论放在宗教社会学的标题之下，而不是放在别的大不一样的标题下(在《经济与社会》一书中，这些讨论是出现在那些标题之下的)。在我看来，在科学活动中回避下定义或迟迟不下定义的主要结果，要么是研究的领域变得模糊不清(当然就韦伯来说情况绝不是这样)，要么是实际上采用了一些含糊而不清晰的定义(我想，在韦伯的著作中，情况正是如此)。在我看来，解释清楚是较为可取的方针。

在《宗教生活之基本形式》一书中，艾弥尔·杜尔凯姆以对宗教现象的实质性描述，尤其是从神圣与世俗两分法的角度所作的描述为开端，但却以一项根据宗教的一般社会功能得出的定义为结束。在这方面，杜尔凯姆不象韦伯，他反对那个时期宗教学学术的这么一种倾向，即力图以这种或那种方式从实质上去定义宗教。有鉴于此，也许可以说，杜尔凯姆研究宗教的方法较之韦伯的方法带有更彻底的社会学性质，就是说，按照杜尔凯

姆的确切意思，宗教是被作为一种"社会事实"来理解的。

当然，实质性与功能性的定义交替采用，在社会学分析的所有领域都是常有的事情。选择两种定义中的任何一种，都有一些似乎有理的理由，事实上，选择功能性定义的最有力的一个理由是：这类定义允许有一条比较单一地属于社会学的，因而也比较"简洁"的或比较"清楚"的分析路线。我根本无意采取一种不拘时间地点都赞成实质性定义的教条主义立场，但在此只想为选择实质性定义作一点辩护。

根据社会功能来定义宗教的最有说服力而又影响深远的努力，是由托马斯·鲁克曼作出的(参见其《现代社会中的宗教问题》，1963年版，英译本为《看不见的宗教》，1967)。这项努力显然属于杜尔凯姆学说的传统，但也通过一些大大超越了杜尔凯姆学说的一般人类学方面的思考而得到了扩展。另外，鲁克曼还仔细地在他自己的功能概念与当代的结构-功能主义的功能概念之间作了区分。功能的根基，在于某些基本的人类学上的前提，而不在于特定的制度结构，制度结构从历史上来看是相对的，不可能被有效地提升到普遍一般的地位(象一些宗教社会学家所做的那样，他们只专注于作为西方文化特有的宗教制度化的教会)。不用深入极其有趣的论证细节，就可以看出，鲁克曼的宗教概念的本质在于：人类有机体有能力通过构造客观的、有道德约束力的、包罗万象的意义世界，从而超越自己的生物性。结果，宗教就不仅仅成了社会现象(如杜尔凯姆所言)，而且事实上还成了典型的人类学现象。具体说来，宗教就等于是象征性的自我超越。所以，一切真正属于人性的东西，事实上本身就具有宗教性；而且在人的范围内，只具有非宗教性的那些现

象，都是以人的动物性为基础的，或者更准确些说，乃是以人的生物构成中与其他动物共同的那一部分为基础的。

我完全赞同鲁克曼的人类学前提（可参见1966年出版的《实在之社会建构》一书中我与他合作提出的理论，在那里，我们避开了我们在宗教定义方面的分歧，这是十分自然的），而且，我也同意他对那么一种宗教社会学的批评，那种宗教社会学只专注于作为一种在历史上相对的宗教制度化的教会。尽管如此，我还是怀疑一种简单地把宗教等同于人性的定义的有用性。指出宗教的人类学基础就在人类自我超越的能力之中，这是一回事，把二者完全等同起来，又是另一回事。毕竟，存在着自我超越的各种形式，与之伴生的象征世界也彼此大不相同，即令它们的人类学根源完全一致。因此，依我之见，比如说把现代科学称为宗教的一种形式，那是毫无益处的。谁要这么说，谁就将不得不解释清楚，现代科学是以什么方式不同于别人（包括从事宗教学工作的人）一直称为宗教的那个东西——宗教学一而再、再而三地提出了这个定义的难题。我认为这样做倒有益得多：努力在一开始就提出一项实质性的宗教定义，而且把宗教的人类学根基和社会功能问题作为相互分开的问题来处理。

正是出于这个理由，我在此论述时一直努力借助这么一个实质性的宗教定义，即宗教是神圣宇宙之设置（参见本书第一章）。当然，这个定义中的特殊之点乃在于"神圣的"这一概念，我基本上是按照鲁道夫·奥托以来的宗教学所理解的意义来使用这一概念的（顺便说说，鲁克曼在处理这个概念时，实际上使它可以同"宗教的"这一概念互相替换，这就使得区分象征化过程的不同历史形式更加困难了）。这不仅仅是在概念方面比较

保守稳妥的方法，而且，我想，这也使得在经验上可把握的宇宙之间所作的区分不那么复杂。然而必须强调指出，对不同定义 178 的选择，并不必然意味着对特定的社会历史发展所作的解释有区别（从前面论述的有关部分很容易看出这一点，尤其是在第六章里，我不仅是同意，而且是大大得益于鲁克曼的观点）。我想，长久地看，定义乃是趣味的问题，因此该服从关于趣味的箴言。①

① 原文是maxim de gustibus。按拉丁语有箴言曰：de gustibus non est disputandum（"趣味问题无可争辩"）。——译注

附录二　社会学与神学的观点

本书的论证一直严格地在社会学理论的意义框架内进行。在论证的任何部分，我们都避免含有任何神学的或反神学的意思，假如有谁竟然以为论证中暗含有这类意思，我只能向他担保说他是误会了。此外，这里所理解的社会学理论也没有同神学进行一种"对话"的内在必要。认为社会学家只是提出了某些必须由神学对话伙伴在"对话"中来回答的问题，这种仍然流行于一些神学家之中的看法，必须以很简单的方法论上的理由予以拒绝。在经验科学的意义框架之内（我强烈地认为社会学理论是在这种框架之内）提出的问题，是不能从非经验和规范学科的意义框架出发来作出回答的，正如这个程序反过来也无法接受一样。社会学理论提出的问题，必须根据社会学论述范围内的条件来回答。然而，这种方法论上的陈词滥调并不能排斥这样一个事实：某些社会学观点在神学家看来可能很有关系，尽管在这种情况下，当他试图在自己的论述范围内说明这种关系时，他会明智地记住前面提到的差异。总之，本书的论证作为一种社会学理论活动或成或败，其本身并不取决于神学上的支持或批评。

但是，说清楚这一点之后，关于这里的观点对于神学思想的关系，我最后还是要在此作一点评论。我这样做有两条理由。第

一，有这么一个简单的愿望，即不要遭到误解，尤其不要遭到关注神学的读者（我承认他们怀有特别温暖的感情）的误解。第二，在以前的著述中，我已就社会学与神学的观点二者的关系提出了一些说法，我不再认为这些说法站得住脚了（尤其是我在1961年出版的《可疑的景象》一书中的那些说法更如此），而且我有这么一个也许有点老式的观念：一个人对于自己以前印行发 180
表而又不再坚持了的说法，应该印行发表对此作出纠正。

在本书的论述当中，我在几个地方曾觉得有必要声明，在那里提出的任何说法，都是把宗教对实在解释的终极地位严格地放在括号之中存而不论的。尤其是在我觉得这种理论论述的“方法论上的无神论”，可能有被简单地误解为无神论本身的危险之处，我便作了这种声明。在此，我愿意尽可能有力地再次强调这一点。在这里提出的社会学理论的基本观点是：宗教应被理解为一种人类的投射，其根基在于人类历史的具体的基础结构之中。不难看出，从某种宗教的或伦理的价值的观点来看，对于这种观点可以既有“好的”也有“坏的”含义。于是，人们可以觉得，宗教保护人抵御无序混乱，这是“好的”，但是它使人疏远了自己的活动造成的这个世界，这又是“坏的”。对于作为法则的宗教以及作为虚假意识的宗教的理论分析，必须严格地同这类评价分离开来，在这个意义框架之内，这种理论分析在这两个方面仍然是摆脱价值判断的。

换言之，社会学理论（以及在经验学科的框架内论述的任何别的理论）总是以历时的形式来看待宗教，因此，关于是否也可以或如何以永恒的形式来看待宗教这一问题，就必然是悬而未决，可以讨论的。所以，社会学理论由于其自身的逻辑，必须把

宗教视为人类的投射，又由于同样的逻辑，对于这种投射也许关涉到某种并非投射者之存在的东西这一可能性，它就什么也不能说。换言之，说宗教是一种人类的投射，并未在逻辑上排除这样一种可能性：被投射的意义也可能具有一种独立于人的终极地位。确实，如果一种宗教的世界观被确立起来了，那么，这些投射的人类学基础，本身也可以是一个既包含世界又包含人在内的实在的反映，因而，人向宇宙之中投射意义的过程，最终也就指向了一个他自己扎根其中的包容一切的意义。在这方面，我们看到，正是这种想法构成了黑格尔辩证观念早期发展的基础，这是很有趣味的。一个人作为社会学家，由于兴趣在于从经验上理解人类事务而为马克思颠倒黑格尔辩证法感谢马克思，这并不排除这样一个可能性：他作为神学家也可以又把马克思辩证法颠倒过来——只要他十分明白，这两种辩证法的建构过程是在彼此严格有别的两种意义框架内进行的。简单说来，这意味着，人把终极的意义投入实在，乃是因为实在确实最终是有意义的，而且还因为，人自己的存在（即这些投射活动的经验基础）包含着并意指着这些终极意义。这样一种神学方法如果可行，就会成为一个对费尔巴哈玩的有趣花招——神学之被归结为人类学，到头来竟成了人类学按神学模式之重建。十分遗憾，在此我
181 不能献上这样一招思想上的“人咬狗”的本事，但是我想至少向神学家提醒一下这种可能性。

在这个问题上，数学的情况是很有教益的。毫无疑问，数学是某种人类意识结构向实在的投射。然而，关于现代科学，最惊人的事实是：这些结构已证明是同某种（用那位好主教罗宾逊的话来说）“外在”的东西相对应的。数学家、物理科学家和科学哲

学家们，至今仍在勉力企求理解这种事怎么竟会可能。不止如此，从社会学上还可能表明，这些投射在现代思想史中的发展，其根源乃在具体的基础结构之中，没有这些基础结构，这种发展就很不可能出现。可是迄今为止，并没有任何人表示，现代科学因此就应该被视为一种伟大的幻觉。当然，这同宗教的情况并不完全一样，但是，这是很值得反思的。

这一切导致了宗教社会学著作的开头几页中常见的一种老生常谈：对于社会学家可能不得不说的关于宗教的任何言论，神学家作为神学家不应当过份忧虑。同时，坚持认为所有的神学观点都同样不受来自社会学方面的伤害，那也是十分愚蠢的。只要神学家的观点含有一些要遭到经验否定的命题，他就将不得不忧虑，这是合乎逻辑的。例如，关于宗教本身是构成心理幸福的一种因素这一说法，如果交由社会学和社会心理学来审查，就有不少堪忧之处。这里的逻辑类似于历史学家的宗教研究之逻辑。当然，可以肯定，历史学的断言与神学的断言，分别涉及的是彼此有别而又互不影响的意义领域。但是，如果神学家断言的某些事情可以被证明是从未在历史中发生，或者是以完全不同于他所断言的方式发生的，而且，如果这项断言对于他的观点又是不可或缺的，那么，他就不再能够保证在历史学家的工作中他毫无可担心的事情了。对圣经的历史学研究提供了很多这方面的事例。

所以，在神学家的观点取决于某些社会学历史学前提的程度上，社会学是向神学家提出了问题。不管是好是坏，这类前提尤其是犹太教-基督教范围内的神学思想的特点，其理由是众所周知的，并且与圣经传统彻底的历史取向有关。因此，基督教神

学家如果只把社会学视为一种辅助学科，一种帮助他（或者更可能的是，帮助搞实际工作的教会人士）理解他的教会所处的社会环境的某些“外部”问题的辅助学科，那他就很失策了。当然，有些种类的社会学（诸如近年来流行于一些教会组织中的准社会学研究方法）在这个意义上是“无害”的，并且很容易被用于教会的实用目的。从这种社会学所作的宗教市场研究中，教会人士
182 可能得到的最坏的东西，是上教堂的人比他所以为的要少——这种不受欢迎的消息。但是，如果他注意让社会学的分析走得很远很远，他就会仍然是很明智的。他得到的可能会比他预期的要多。具体说来，他可能会得到一种更为宽广的社会学观察角度，那可以使他在一种不同的光照下去观察自己的全面的活动。

在此可以重复一遍：在严格的方法论基础上，神学家因这种新的观察角度与其自身的工作无关而予以排斥是可能的。然而，只要他想起，他毕竟并非生来就是神学家，他在开始从事神学之前，就作为一个人而生存在一种特定的社会历史环境之中——总之，只要他想到，如果不是他的神学的话，那么也是他自己本身，正在被社会学家的照明工具所照亮，那么，这种排斥就立刻变得困难多了。到这时他会突然发现自己被抛出了神学研究的方法论的圣殿，会发现自己在一种很不相同的意义上重复着奥古斯丁的怨言：“事实对我来说是个大问题。”他可能还会进一步发现，除非他能在自己头脑中多少冲淡一下这种恼人的观点，否则它还是对自己的神学工作有关系。简言之，在方法论上，从作为一种无形论域的神学的角度来看，社会学可以被视为完全“无害”；而在生存上，从作为一个有社会位置有社会经历的活人的

神学家的角度来看，社会学就可能确实是一种十分危险的事业了。

社会学的“大问题”在形式上十分类似于历史学的大问题：在具有社会历史的相对性的世界上，一个人怎么能够到达这样一个“阿基米德支点”，据以就宗教问题提出认识上有效的说法呢？从社会学理论的角度来看，这个问题有一些变换形式的表达法：如果所有的宗教命题，至少同时也是植根于具体的基础结构的一些投射，那么，人们又该如何来区分产生了真理的基础结构与产生了谬误的基础结构呢？还有，如果所有宗教的看似有理性都很容易受“社会工程”影响，那么，人们又怎么能够肯定，那些在自己看来有理的宗教命题（或者“宗教经验”）不仅仅是“社会工程”的产物呢？我们会同意说，远在社会学登上舞台之前，就有很多类似这些的问题了。在耶利米关于如何区分真假先知的问题中，在显然困扰过托马斯·阿奎那的关于他对上帝存在证明的信念是否到头来是个“习惯”问题这一可怕的怀疑中，在无数基督徒（尤其自新教分裂以来）关于如何找到真正的教会这一折磨人的问题中，都可以发现这一类的问题。然而，从社会学的角度看来，这类问题获得了一种新的毒性，恰恰是因为社会学在其分析的层次上对此给出了某种回答。历史学带给神学思想的那种相对性的眩晕，于是便可以说成是加深了社会学的观点。在这一点上，说神学最终乃处于一种不同的意义框架之内，这种方法论上的保证就助益不大了。只有对于已经牢牢确立于那种意义框架之中，已经拥有一种在起作用的神学的人，这种保证才是一种慰藉。然而，生存上的问题在于，一个人最初怎么能开始进行神学思索。 183

正统的神学观点一般都忽略了这个问题，可能是出于“天真”或糟糕的诚实。而且事实上，对于任何现在能够“天真地”持有这类观点的人(就是说，不论是何原因，未曾被相对性的眩晕所触动的人)来说，这个问题是不存在的。现在自称为“激进神学”的那种极端的神学自由主义，可以说是已经丧失了找到这个问题的答案的希望，并且已经放弃了这种努力(参见第七章里关于这种神学的讨论)。在这两种极端之间，有一种主要出自新正统派的很有趣的努力，努力想要得鱼而又不失熊掌——就是说，要吸收掉那种起相对化作用的观点的全部冲击，而同时又在一个不受相对化影响的领域内确立一个“阿基米德支点”。那就是“上帝之道”的领域，即在教会的福音传道中宣告而又为信仰所把握的“上帝之道”的领域。在这项努力中，特别有趣的一点是在“宗教”与“基督教”，或在“宗教”与“信仰”之间所作的划分。“基督教”和“基督信仰”被解释成是某种与“宗教”大不相同的东西。于是，就可以愉快地把“宗教”扔给相对化分析（历史学的、社会学的、心理学的或随便什么别的分析）的恶狗，而只关注非“宗教”的“基督教”的神学家，还能够以光辉的“客观性”继续进行自己的工作。卡尔·巴特在完成这项任务方面取得了辉煌的成果(主要体现在《教会教义》第1和第2卷中，另外，还有体现在其关于费尔巴哈《基督教的本质》的论著中的极有教益的结果）。这种方法使许许多多新正统主义神学家得以同鲁道夫·布尔特曼的“非神话化”纲领达成了妥协。迪特里希·朋霍费尔关于“非宗教的基督教”的片断思想，可能也会倾向于这同一个方向。

顺便说说，十分有趣的是，在从基本上是神秘主义的角度来

理解基督教的地方，也存在着十分类似的可能性。埃克哈特大师① 已经能够在“上帝”与“神性”之间进行区分，并且能进而正视“上帝”之变与不变。只要一个人能够坚持认为（用埃克哈特的话来说），“人能设想的关于上帝的一切，上帝都不是”，则他事实上就设置了一个不受影响的领域。于是，相对性所触及的，就只是“人能设想的关于上帝”的东西——这个领域已经被解释成最终是对神秘真理毫无关系的。在最近的基督教思想中，西门·韦尔极为清晰地再现了这种可能性。

“宗教”与“基督教信仰”之间的区分，曾经是《靠不住的景象》的论证中一个重要的因素，那本书至少在这一点上采取了新正统主义的方法（顺便说说，有些东西在那时候我自己领会得不及某些批评者清楚）。这种区分以及由之产生的结果，如今在我看来很难接受了。同样的分析工具（历史学、社会学等等的分析工具）可以运用于“宗教”以及“信仰”。事实上，在任何经验学科中，“基督教信仰”都不过是现象“宗教”的又一个例证。从经验上看，这种划分没有什么意义。它只能作为一种神学的演绎而被设定出来。如果人们能办到这一点，那么难题也就消失了。而后人们也就可以用巴特的方式来对待费尔巴哈（顺便说说，在任何基督教与马克思主义的“对话”中，这都是一个十分便利的方法，只要马克思主义者同意这种理论上的花招）。但是，至少我是不能让自己卷入这样一种可以据以提出神学演绎的立场。因此，我不得不放弃一种从任何归纳的立场来看是无意义的区分。

如果一个人同样也无力把自己升到认识论上是安全的平

① 13至14世纪的德国神学家，著名的神秘主义哲学家。——译注

台，那么在有相对化作用的分析方面，就不能把任何特权地位给予基督教或宗教的其他任何历史表现形式。基督教的内容，正如其他任何宗教传统的内容一样，必须作为人类的投射来分析，而基督教神学家也必须适应由此引起的那些明显的困难。基督教及其各种历史形式，将被理解为实质上类似于别的宗教投射的一些投射，其根基在于具体的基础结构之中，并由那些造成看似有理性的具体过程作为主观上实在的东西而予以维系。在我看来，一旦这一点真的被神学家所接受，那么，在回答这些投射可能还是些别的什么这个问题方面，新正统派的和“激进”或新自由派的捷径也就被排除了。结果，神学家就失却了在心理上有解脱作用的要么完全执守要么彻底否定的这种可能性。他所剩下的，我想，就只有根据自己的认识标准（并不一定是所谓“现代意识”的标准），一步步重新评价传统的各种断言的必要性了。
184 在传统中，真实的东西是这个还是那个？虚假的东西是这个还是那个？我认为要回答这一类的问题，绝没有什么捷径可走，既不能凭借“信仰之跳跃”，① 也不能依靠任何世俗学科的方法。

更进一步说，在我看来，对神学环境的这种解释，可以使人返回古典的新教自由主义的精神（如果不是细节的话）。当然，那种自由主义提供的答案，很少有几条能够在今天问心无愧地照搬照抄。自由主义关于宗教进化、关于基督教与其他世界宗教的关系、关于宗教的道德方面，尤其是关于“耶稣的伦理”等等的观念，全都可以表明是依赖于一些不可靠的经验前提的，而今已很少有人愿意去拯救这些前提了。自由主义对文化的乐观主义的态度，在我们自己的处境下也不可能复活了。然而，这种神

① 此语出自克尔凯戈尔。——译注

学的精神，绝不仅仅是其特定误解的总和。它首先是一种在思想上勇敢的精神，在新正统主义在认识上的收缩之中，在今日所谓新自由主义在认识上的怯懦之中，这种精神同样都消失了。还可以补充一点：它应该是这样一种精神，它也有勇气去发现自己属于认识上的少数派——不仅仅在教会内部是少数派（这在今日不算十分痛苦），而且在世俗知识分子的圈子中也是少数派， 165
对大多数神学家来说，这些知识分子在今日构成了主要的意义参照集团。

具体说来，自由主义神学意味着，要最为严肃地看待宗教的历史性，而不要诸如Historie（客观历史）与Geschichte（主观历史）之间的区分这一类理论上的遁辞，并从而严肃地看待宗教作为人类产物的特点。在我看来，这必须成为出发点。只有在神学家面对了宗教的历史相对性之后，他才能真正地追问在此历史之中何处有可能谈及种种发现——即超越其基础结构之相对性质的那种揭示或发现。而且，只有在他真正理解了宗教是人类产物或人类投射这种说法的含义之后，他才能在这一系列投射之内，开始去寻求可能最终会证明是超验之表征的那些东西。我十分怀疑，这样一种探索会日益从投射转向投射者，即会变成人类学方面的活动。当然，一种“经验的神学”在方法论上是不可能的。但是，一种在论述时与对人的经验描述步步相关的神学，却很值得进行严肃的努力。

正是在这样一项事业中，社会学与神学的对话最有可能结出思想上的果实。综上所述，十分显然，这需要双方的对话参加者具有高度的开放性。倘若没有这样的对话伙伴，沉默就是上策。

索　引

（条目后所标页码为原书页码）